

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN
BOOKSTACKS

709.09822
F462
78
1997

948-215

LA CONSTRUCTION DE L'AUTRE

Peuples Méditerranéens N° 78
MEDITERRANEAN PEOPLES

Comité de patronage - Committee of patronage

Adonis, Sadeq Jalal Al'Azem, Samir Amin, Jamel Eddine Bencheikh, Jacques Berquet, Carmel Camilleri, Alberto Caracciolo, René Dumont, Fernand Ettori, Bernard Kayser, Henri Lefebvre†, Abdelkebir Khatibi, Raymond Ledrut†, Mouloud Mammeri†, Pierre Marthelot, Maurice Parodi, Maxime Rodinson, Léopold Sedar Senghor, Paolo Spriano†, Rudi Supek, Pierre Vilar, Saadallah Wannous.

Collectif de rédaction - Editorial collective

Souheil Al Kache, Percy Allum, Jacqueline Arnaud†, Edmund Berke III, Serge Demailly, Wanda Dressler-Holohan, Guy Ducatez, Jacky Ducatez, S. El Alami, Didar Fawzy, Jean-Paul Gachet, T. Gallali, Nicole Grandin, Ilan Halevi, Jean Hannyoy, Rashid Khalidi, Roger Nabaa, Paul Pascont†, Laura Pisano, Jean-Pierre Poly, Elias Sanbar, Abdelmalek Sayad, Marlène Shamay, Frej Stambouli, Michel Seurat†, Joe Stork, Habib Tengour.

Comité de direction - Managing committee

Nicole Beaurain, Najib El Bernoussi, Charles Bonn, Victor Borgogno, Abdallah Bounfour, Zouhaïer Dhaouadi, Nirou Eftekhari, Monique Gadant†, Burhan Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Abdallah Hammoudi, Farhad Khosrokhavar, Franck Mermier, Michel Oriol, Michel Peraldi, Alain Roussillon, Eléni Varikas, Christiane Veauvy, Paul Vieille, Khalil Zamitti, Jean-Pierre Zirotti.

Abonnement d'un an, France et étranger /

Subscription for one year, France and other countries

Individus / Individuals : 230 FF; Institutions / Institutions : 380 FF

Le numéro ordinaire (160 p.) / One normal copy : 90 FF

Les livraisons précédentes sont disponibles /

Back issues are available.

Diffusion en librairies / Distribution in bookstores

Dif' Pop, 21 ter rue Voltaire, 75011 - Paris

Tel. (1) 40.24.21.31 - Fax. (1) 43.72.15.77

Rédaction, administration, abonnements

Editor, management, subscriptions :

B.P. 188-07 - 75326 Paris Cedex 07

Directeur de publication/Director of the publication : Paul Vieille

LA CONSTRUCTION DE L'AUTRE

PEUPLES MÉDITERRANÉENS / MEDITERRANEAN PEOPLES N° 78

Revue trimestrielle

Janvier-Mars 1997

Dorothy Figueira : *Presentation*.....3

Aux origines de l'époque moderne

Judith A. López : *An Outward Sign of an Internal and spiritual Grace
Race and Religion in Pre- and Early Modern*.....9

Maria Alzira Seixo : *La construction du récit dans la littérature des
voyages. Espace et regard chez Velho, Caminha et
Mendes Pinto*.....37

Jean-Philippe Mathy : *Faire entendre l'inouï : maîtrise et abandon
dans les premiers récits de voyage en Amérique*.....55

Mary Baine Campbell : *Faith, Flesh, and Science : Anthropology
Made in America, 1724*.....71

James D. Matthews : *Vierges et calumets. Description de l'altérité
dans le premier journal du Père Marquette*.....99

Dorothy Figueira : *T(races) of the other : representations of race in
travel narratives to India*.....117

Rencontres du XXe siècle

Miriam Cooke : <i>The Other Language and Construction of the Self</i>	131
Réda Bensmaïa : <i>Villes d'écrivains</i>	157
Evelyne Accad : <i>La construction de l'excision, suivi d'un Entretien avec Nawal Saadawi (1983)</i>	169
Mustapha Hamil : <i>France's Immigration Under the Gaze of the Colonizer</i>	193
Marie-Claude Dupré : <i>Esquisse d'anthropologie cognitive. Dynamique antagoniste des représentations de genre</i>	205

**La construction de l'Autre
a été dirigé par
Dorothy Figueira**

**Publié avec le concours du
Centre national des lettres**

PRÉSENTATION

DOROTHY FIGUEIRA

Travel narratives have traditionally been considered an important area of study within the discipline of national literatures. Of late, there has been a resurgence in the popularity of travel literature as an object of inquiry due to the increasing importance of Orientalist, Postcolonial, and Subaltern criticism. These narratives of discovery are read in relation to those recent critical discussions of alterity that tend to focus on psychologizing modern fantasies of alienation and problematizing ideological perspectives, where the voyage's destination stands revealed as a site of the Other onto which narcissistic and aggressive projections are read as compensations for a perceived lack in the European individual. Within the broad and more synthetic framework of Comparative Literature, this volume questions such critical presuppositions with reference to literary encounters with the Other.

Part I (Aux origines de l'époque moderne) examines the impact of ideology on voyages of discovery. The contributors investigate literary responses to encounter as narratives reflecting dialectical processes and as myths or exemplary stories promoting national identity. Religious, historical and literary travel accounts are read in relation to recent critical discussions of alterity, opening these theories to further questions and development through comparisons of narratives from different cultures. This pluritopic hermeneutics implies a multileveled encounter, where the understanding subject posits truth within an alternate politics of location with equal claims to truth. These essays attempt to open analysis to questions of interference, hybridization and semiosis. The comparative framework enables the individual authors to consider these

encounters not only from the Western point of view, however, but also from the non-European perspective.

Of particular interest are discussions regarding the psychodynamics of appropriation, what Michel de Certeau has termed the impossibility of portraying the Other as anything but "a translation into a European familiarity of the Self." The point of departure for our inquiry is the belief that the act of discovery is a quintessentially hermeneutic process that involves interpreting the new perspectives that emerge from cross-cultural encounters. Through a rhetoric of translation, literary encounters with the Other attempt to bridge the distance between the subjective Self and the objective Other.

Part II (Rencontres du XXe siècle) continues this interrogation of how the literary product in of the Other articulates an ethical process whereby the subject reforms and redefines itself through cultural confrontation. What is at stake in all these inquiries is the possibility of understanding and a morality of appropriation.

Our investigation begins with Judith Lopez who examines the epic/romance genre as an expression of the initial encounter with Islam and mercantile activity, where Islam becomes increasingly associated with the New World. In particular, she investigates the connection between the construction of the "Old World" and the "NewWorld." Lopez explores the relationships between different Christianities and the idea of race in pre- and early modern writing. Her conceptual framework is the Catholic/Protestant split over transsubstantiation/consubstantiation and how this relates to the perception of race. She focuses on the "conversions" of the white Ethiopie Clorinda in Torquato Tasso's *Gerusalemme Liberata*, the Spanish Saracen Ferraguto in Bernardo de Balbuena's *El Bernardo*, and Shylock the Jew and his daughter Jessica in Shakespeare's *Merchant of Venice*. Scholars have focused on this issue on a metaphorical problem between Catholic and Protestants: the problem of external versus internal, or whether what is external can actually be incorporated into the religious community; into society. Lopez suggests that the comparison of Catholic and Protestant fictional texts which portray conversion reveals a trend: Catholic representations of apostasy and conversion conflate the figurative and the literal and Protestant texts maintain the boundary between these representational strategies.

The concern with representational strategies and perspective is further examined by Maria Alzira Seixo. Beginning with the narratives of Caminha and Velho; Seixo focuses her discussion on the dual nature of encounter between the Self and the world. The ambiguous world presented in medieval literature - the dualisms earth/sea known/unknown, Same/Other - are replicated syntactically in the unforeseen character of the new worlds described by Caminha and Velho. Their voyages describe two fundamental types of encounter with the New World. Caminha's voyage with Cabral to Brazil is one of the

subject in relation to space; it is a voyage of discovery. Velho's account of Vasco da Gama's first voyage to India describes the encounter of the subject with the Other; it relates a voyage of appropriation. Velho also presents a vision of anthropological heterogeneity that will be fully exploited in the *Peregrination* of Mendes Pinto. In the description of a voyage of both exploration and gain, Mendes Pinto also offers a meditation on fate and the instability of existence. It is in Mendes Pinto's global and moral perspective, where the writer strives beyond the descriptive dimension of complex subjects and sequential time, that Seixo draws our attention to how travel narrative prefigures the modern novel

We next turn to Jean-Philippe Mathy's examination of rhetoric in the travel narratives of Cartier and Verazzano. Mathy attempts to illustrate the tension between the exhilaration and the anxiety created by the discovery of new and unheard of phenomena. In order to combat anxiety and insure the symbolic and material appropriation of new lands, texts employ scientific and rhetorical strategies to make the Other familiar and subsume the uncanny within categories of rational knowledge. The need to reassure the King that the new lands do not differ from Europe and a discourse of *émerveillement* color all encounters with the New World. These narratives of discovery thus present a mixture of fact and fiction, detailed ethnographic reporting and imaginary fantasies that fulfill a triple function: economic, political and ideological.

Mary Baine Campbell interrogates Lafitau's description of the classificatory system of the Iroquois Indians. Lafitau's work is placed in an historical context and his methodology described. Campbell also examines how Lafitau's project is directed at eliciting the reader's emotional response to representations of Iroquois pain and mutilation. From this account, Campbell reads a sense of the American body as a mobile vehicle, functioning not as an identity, but as a location, inhabitable like a colony and edible like a Host. By engaging the reader in sensational scenes of torture, Lafitau makes his readers intimate with the Iroquois victims as images that Christians can relate to in a "global brotherhood of martyr and centurion." Although "scientific"(albeit predating institutional anthropology), Lafitau thus stresses the significance of the religious over the increasing power of secular rationalism.

We next investigate the rhetoric employed in the symbolic binaries found in Père Marquette's journal of exploration along the Mississippi and his attempts to establish rapprochement with the Illinois Indians. James Matthews presents Marquette as playing the missionary, diplomat, courtier and survivor. He identifies and delineates various tension points operative in Marquette's journey: the Virgin versus the calumet, France versus the Illinois, the Jesuit order versus the "special men" who dress as women, superiority versus seduction and, finally, the Self versus the Other. In this context, Marquette's desire to convert the

Illinois and, therefore, join the civilized to the savage, the believer to the unbeliever determines how these binaries will be confronted or suppressed. Using his linguistic skills, Marquette forges links with the Illinois while unconsciously putting at risk his dedication to the Virgin Immaculata and his mission of conversion. The fact that Marquette regained his equilibrium and Eurocentric worldview had consequences that far outlasted the tribes he encountered. In the end, it is the power of France and the Church which will dominate the savage subordinated to the civilized. The harmony which Marquette ideally sought is subsumed under the triumph of power relations.

In the final selection from Part I, Dorothy Figueira investigates the discourse on race as it was articulated in Portuguese and Italian voyages to India in the early sixteenth century. Her intent is to explore Portuguese ideas of race as they manifest themselves in the work of Tomé Pires. She uses the work of the Italian Ludovigo de Varthema to help contextualize Pires. She begins by contextualizing this image of India with that of the classical tradition. Applying Certeau's concept of heterology, Figueira seeks in the silences of the text, in its curious concern with monsters and the caste system, the residu that points to a hidden dynamic of Portuguese encounters with the Indian Other. Beginning with the myth of Portuguese racial tolerance, Figueira shows that race was, in fact, a fundamental concern in the Portuguese accounts. The great unspoken fear was racial miscegenation. Various exclusionary practices, both secular and religious, continued to inform race relations well into the 18th century, after inclusionary laws had been promulgated and forced into implementation.

The essays in Part II differ considerably in structure and focus from those in Part I. In this section, the Other encountered is not so much a geographical as an emotional space. The essays in Part II address theoretical concerns that have come to prominence within the debate on Third World Issues.

Miriam Cooke investigates the crises of language experienced by North Africans caught between two (or more) languages and cultures. Cooke finds that the concept of the mother tongue is a site of ambivalence. As the primitive, regressive non-European (i.e. non-civilized) language, it must be rejected in order to forge identity within the European language and culture. Yet, the mother tongue is also a source of power and feelings, something that has to be in some way validated and written into the European. Those who struggle between cultures and languages also find the ideology of "the mother tongue" as an instrument of power and exclusivity on the national as well as the personal level. Although the writers she treats are empowered in many ways by their unique position in the interstices or at the margins, the clear vision that their positions affords exacts a terrible price - the inability to belong in a real sense, to any language or culture. In Cooke's view,

the concept of mother tongue itself, as it is wielded by the powerful in any culture, dooms these writers to permanent exclusion.

Reda Bensmaïa investigates the poetical rhetoric of the Medina, using Michel de Certeau's problematic of the city as a tripartite symbolic operation. Whereas Certeau views the city as the rational operation of ensuring the health of its inhabitants, Bensmaïa sees a number of Francophone authors judging the medina not abstractly according to concern for hygiene, but according to affects generated by its deambulation. For Certeau, the city also assumes the adoption of common values and a neutral space where everyone obeys the same norms. In contradistinction, the writers that Bensmaïa examines benefit from their encounter with the city by generating practices that no longer obey abstract norms but reconstruct innovative systems of value. Finally, Certeau sees the creation of universal and anonymous subjects as the essence of the city. And, indeed, Bensmaïa agrees that the city generates topoi that are both rhetorical and spacial. However, the *dépaysement* that these writers encounter is not so much physical and mental, as spiritual.

The lyricism that Bensmaïa brings to his analysis of "othered" space, Evelyn Accad addresses to the female body. Accad presents her own personal and creative encounter with the practice of excision. She outlines her own field work and summarizes the scholarly and creative literature dealing with this theme. However, it is her analysis of the reception of her fiction that informs her discussion of excision as an encounter with the Other. She shows how the discourse on excision has become a focal point for ideological oppositions between feminists and the Third World critique of Western feminism. She also addresses the ambiguity of the critics' positions within this discourse.

Mustapha Hamil examines the position of North Africans in relation to France and Western Europe in general. He finds a pattern of dehumanization and repression dating from the colonial period. There are many ironies and contradictions in the Arab-French relationship. The result, however, is that the Arab is codified as the inferior Other. One of the ironies is that postcolonial criticism and theory have done little to address or redress the current situation of Arabs both in and out of France. Hamil examines Arab texts that deal with the human cost, the disillusion and despair which characterize the encounter between France and North Africa. He focuses on how the writers, Chraïbi, Khatibi, and Yacine detail the plight of Arabs in and out of France.

Marie-Claude Dupré provides an anthropological and feminist examination of how determinism structures the research that informs the social sciences. Rejecting the popular directions of research derived from mechanical, electronic and neuronal comparisons, she grounds her own work on the themes of the sexual distribution of work and studies of gender. Using the model for the dynamics furnished by Godelier, Dupré finds in the male/female relationship the contrasts of opposition and

identity most akin to the contradictions necessary for creativity. She maintains that it is with sexual difference that human societies nourish their cognitive activity and ceaselessly develop it.

Throughout this volume, the narratives under analysis present the Other as a package of practices, objects and beliefs. The production of the other combines representations of the real as well as manipulations of reality conceived in terms of body, space, power and domestic relations. In other words, by bringing into play interpretation, decipherment and prediction, the production of the Other shows to what extent our understanding is truly a subjective space where reality and the illusions it engenders alternately reinforce and undermine each other. Productions of the Other not only amplify reality, but create a coping mechanism in the face of threatening and diverse manifestations of human activity. Once some form of security has been created, whether rhetorical or ritual, the encounter with the Other can be at least provisionally organized. Once a cultural grammar has been established, one's anxiety vis-à-vis the Other can be partly mastered. Nevertheless, this packaging of the Other is a veneer that does not always adhere. The eruptions of reality that these narratives seek to mediate expose the ultimate failure of constituted power to control the object of its oppression.

AN OUTWARD AND VISIBLE SIGN
OF AN INWARD AND SPIRITUAL GRACE

RACE AND RELIGION
IN THE PRE- AND EARLY MODERN

JUDITH A. LÓPEZ

Racism of the modern type only began in the 15th century, when Portuguese ships started to outflank Islamic power by sailing round the coast of West Africa and immediately began kidnapping anybody they could find and taking them back to Portugal to sell as slaves. Their justification for this was that they were prisoners of a just war and any war fought by Christians against non-Christians qualified as a just war. Quite soon however, a new justification grew up, that of racism.

Martin Bernal¹

Race is one of the central conceptual inventions of modernity....By modernity, I will mean throughout that general period emerging from the sixteenth century....The modern project accordingly emerges as and in terms of a broad sweep of sociointellectual conditions. These include the commodification and capital accumulation of market-based society, the legal formation of private property and systems of contract, the moral and political conception of rational self-interested subjects, and the increasing replacement of God and religious doctrine by Reason and Nature.

David Theo Goldberg²

¹ Martin Bernal, "Race in History," in *Global Convulsions: Race, Ethnicity, and Nationalism at the End of the Twentieth Century*, ed. Winston A. Van Horne (Albany: SUNY, 1997) 82.

² David Theo Goldberg, *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning* (Cambridge, Mass: Blackwell Publishers, 1993) 3.

Critics and theorists often segregate the discussion of race from religion. The impetus to do so is not surprising. After all, many of those critics theorizing race posit its origin in modernity and the modern move toward the secular and physical, away from the religious and metaphysical. Some commentators suggest that "ethnicity" is the grouping of people by shared features prior to "modernity," and "race" is this grouping of people after "modernity."¹ In this regard, "ethnicity" includes features usually characterized as "cultural," (such as religion) and "race" includes features usually characterized as "physical." In his summary of this critical trend, Martin Bernal notes that religion falls among those features usually regarded as cultural:

I shall begin with the concept of 'race' in history but before I do so, I should like to try to distinguish ethnicity from racism. The word 'ethnicity' is commonly used to denote the consciousness of solidarity beyond real or fictitious kinship, based on shared symbols or images; a particular territory, history, religion, flag, currency, law etc...(90)

Similarly, David Theo Goldberg concedes that "...assigning significance to biological or physical attributes...is a cultural choice," and that "the biological in a sense becomes one among the possible cultural criteria for determining ethnicity," but insists on a delineation of ethnicity as "socially defined on the basis of cultural criteria" and race as "socially defined on the basis of physical criteria" (75). However, religion, particularly Christianity, is precisely that discourse which, by mandate, attempts to arbitrate between what is defined as "physical" and what is defined as "cultural." That is to say, by concerning itself with the struggle between body and spirit, religion is, in a sense, mediating between the physical and cultural, and therefore figures prominently in the theorization of race.²

Sociologist St. Clair Drake argues that

...differences between Catholic and Protestant values and norms did have implications for race relations. Catholic males in the colonies, for example, accepted sexual relations with Negro and

¹ See esp. Goldberg, Chapters 2 and 4.

² Among the definitions of "cultural" found in *Webster's Third International Dictionary* (1981), is the citation "<all humans are strongly influenced by cultural inheritance as well, which is transmitted *outside the body*, such as language, custom, education and so on--L.C.Dunn.>" (532) [emphasis mine].

Race and Religion

mulatto women as a pleasant way of "sinning." Progeny were not viewed with shame. There was a strong Puritan element among the Protestant English settlers of the New World, on the other hand. A strong sense of guilt surrounding interracial fornication led to elaborate systems of apartheid and color caste, as wished-for "shields against temptation."¹

Drake goes on to hypothesize that this difference in the conception of race and miscegenation has much to do with the respective countries differing histories in regard to people of color. Drake contends that the Spanish, Portuguese and Italians had long and complex relationships with Moors, other Islamics, and Africans prior to expansion, and were therefore, 'less' likely to associate difference solely with color. He notes,

In their forays into Africa, and eventually in their establishment of the colony of Brazil in South America, the Portuguese revealed aesthetic prejudices against the Negro physical type, but not against dark skin color as such (241).

Drake also observes that in Spain,

Religion, not skin color, was the mark of the enemy....Since heretics were white, brown, and black, skin color did not function as the sole or certain symbol of evil (256).

In contrast, Winthrop Jordan notes,

Englishman actually described Negroes as *black*--an exaggerated term which in itself suggests that the Negro's complexion had powerful impact upon their perceptions. Even the peoples of northern Africa seemed so dark that Englishmen tended to call them "black" and let further refinements go by the board. Blackness become so generally associated with Africa that every African seemed a black man. In Shakespeare's day, the Moors, including Othello, were commonly portrayed as pitchy black and the terms *Moor* and *Negro* used almost interchangeably.²

Although Drake's comments, in particular, become problematic when one considers the elaborate caste system and color-based racialized slavery employed by both Spain and Portugal in the New World, his work does create a space where we can entertain the possibility that race is

¹ St. Clair Drake, *Black Folk Here and There*, Vol. 2 (Los Angeles: Center for Afro-American Studies, UCLA, 1990) 239-240.

² Winthrop D. Jordan, *White Over Black* (Chapel Hill: U North Carolina P, 1968) 5.

being figured differently in Catholic fictional literature than in Protestant fictional literature.

This essay is part of a larger study comparing Catholic and Protestant poetics. Within this larger project, I explore the deviation between Catholic and Protestant fantasies of race miscegenation that borrow their schemes of ideological difference from theological understandings of sacrament. I am interested in images of race, miscegenation, apostasy and conversion in a number of key texts of the period that reflect theological differences among Christians during and after the Reformation. I am particularly interested in texts that either transform or confirm a character's existing "racial" status through the figuration of conversion. In several important Catholic texts, conversion is literal, fixed and lasting. That is, a spiritual transformation is permanent and often registered physically. In addition, "difference" both physical and spiritual is often removed during and by the act of conversion. By contrast, Protestant texts more often separate the figurative from the literal in representations of conversion. Moreover, conversion in these texts is often avoided, challenged, temporary or impossible. Ultimately, I want to suggest that the comparison of Catholic and Protestant fictional texts that portray conversion reveals a trend: Catholic representations of conversion conflate the figurative and the literal and Protestant texts maintain the boundary between. This, in combination with what Goldberg argues is a growing association of race with phenotype (76), creates a scenario in which we can begin to see a difference between a Catholic racialized body and a Protestant racialized body. Interestingly, this dialogue does not take place in reference to the bodies of Protestants or Catholics, but focuses on the bodies of a third group: non-Christians.

Walter Stephens observes:

The question that most exercised Tasso and his contemporaries' concepts of metaphoricity was the definition of sacrament. This problem permanently divided Western Christianity into those numerous mutually antagonistic camps which, for the sake of convenience, we call Catholic and Protestant....We of the twentieth century are prone to interpret a statement like "The Church is the body of Christ" or "The Eucharistic host is the body of Christ" in rhetorical terms of functional equivalence or substitution. But while it necessarily uses grammatical structures that are common to simile and metaphor, Paul's body-discourse is resolutely anti-metaphoric.¹

Stephens observes that the definition of sacrament was a topic which greatly influenced sixteenth century Italian concepts of metaphor. He

¹ Walter Stephens, "Metaphor, Sacrament, and the Problem of Allegory in *Gerusalemme Liberata*," in *I Tatti Studies: Essays in the Renaissance*, Vol. 4 (1991) 219-220.

compares transubstantiation--the Catholic belief that during Eucharist, the symbolic wine and bread become Christ's blood and body--to consubstantiation--the Protestant sacramental belief that the wine and bread serve only to *represent* the blood and body of Christ. Ultimately, Stephens argues that the break between these two religious camps rests on a "problem of metaphor" (219).

Several other critics have acknowledged that the debate over figure becomes a central feature of the Catholic/Protestant split. Maggie Kilgour suggests that the debate over figure is registered in the understanding of "incorporation:"

In order to suggest some of the problems resulting from [the] [representation] of experience, I would like to examine the relation that I believe plays an important role in the conceptualization of all antitheses, that of inside and outside....As a spatial metaphor, this opposition has the illusion of stability and substance, but it is in fact totally relative, as it depends on where one is standing. The model for the antithesis is based in bodily experience and the sense that what is "inside" one's own body is a coherent structure that can be defined against what lies "outside" of it....The idea of incorporation...depends upon and enforces an absolute division between inside and outside; but in the act itself that opposition disappears, dissolving the structure it appears to produce....in order to maintain a situation of centripetal control, what is outside must be subsumed and drawn into the center until there is no category of alien outsideness left to threaten the inner stability.¹

Using the dichotomy of eater versus eaten, Kilgour suggests that incorporation "assumes an absolute distinction between inside and outside, eater and eaten, which however, breaks down, as the law "you are what you eat" obscures identity and makes it impossible to say for certain who's who" (7). She also observes that the division of eater and eaten contributes to the debate over figure which becomes a central feature of the Catholic/Protestant split. For Catholics, she notes, the definition of the Eucharist was a means of establishing the unity of the Church through the removal of different interpretations inside it. By contrast, Protestant reformers defined themselves as a group who ate "spiritually" in opposition to those who ate God "literally," in order to delineate themselves as separate from the Catholic Church (78-83).² In

¹ Maggie Kilgour, *From Communion to Cannibalism: An Anatomy of Metaphors of Incorporation* (Princeton: Princeton UP, 1990) 4-5.

² See also Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe* (London: Routledge, 1994). Roper argues that there is a fundamental theological shift in the understanding of the relationship between flesh and spirit, or as I am arguing figurative and literal, brought about

other words, the Catholic staging of sacrament, a conflation of metaphor and literal representation, reflects the philosophy of a "subject or individual who desires to eat without [the fear of] in turn being eaten" (7). The Protestant staging of sacrament, by comparison, continually reflects the anxiety of being "eaten," and attempts to maintain the boundary between eater and eaten by insisting on the separation of figurative and literal representation. I want to argue that differing representations of race and miscegenation are also grounded or at least tempered by this same metaphorical rift. That is to say, in regard to the representation of race, formal and epistemological differences are posed by the particular literal and figurative formations of Protestant and Catholic theology.

The inside depends upon, is nourished or harmed by, substances
that come from outside

Maggie Kilgour, *From Communion to Cannibalism* (9)

Why is Clorinda White?

Torquato Tasso's *Gerusalemme Liberata* has long been characterized by literary critics as a Counter-Reformation Epic with Nationalist concerns, primarily because of Tasso's eventual reference to Godredos' troops as a single body unified in the belief of a Christian God. Absent from recent criticism, however, is a consideration of the text's increasing deployment of a discourse on race informed by color. Much of the criticism regarding this text brings us to the edge of this discussion, but finally, will not cross its borders. Several insightful essays discuss the "unsettling" or even "monstrous" presence of the white, Ethiopian, Islamic, female, knight Clorinda and her pivotal role in the unification of the Christian forces.¹ John McLucas observes that

the mere presence of Clorinda in the poem destabilizes the
conventional femininity of other women [in the text] (83).

by the sixteenth-century Reformation. She further contends that Protestant ideology greatly weakened the link between the physical and the divine.

¹ See Sergio Zatti, "L'uniforme cristiano e il multiforme pagano nella *Gerusalemme Liberata*," *Belfagor* 6 (1976):387-413, and John C. McLucas, "Clorinda and Her Echoes in the Women's World," *Stanford Italian Review* 10 (1991): 81-82.

Marilyn Migiel observes :

Clorinda's struggle and death arise from the tension of difference [she embodies]: active and passive, male and female, outside and inside, distance and proximity.¹

Clorinda is also in some sense, both black and white, but Migiel does not speculate that the tension Clorinda embodies might also be colored by color. Both studies beautifully illustrate the challenge posed to Christian authority by Clorinda's unconventional femininity, but refrain from a consideration of Clorinda's unusual whiteness. Erich Aversa has argued:

We can therefore observe that Clorinda bears the same stereotypical markings of Charikleia [in Heliodorus's *Ethiopian Story*] as a victim in terms of albinism, exposure at birth, even extreme beauty can mark an individual. As a victim she is chosen for her difference and accused of offenses that obscure difference. As a victim of violence Clorinda is selected to serve as an alternate object of aggression. The most distinguishing characteristic of Clorinda is her role as substitute. Her life is filled with incidents in which an object of aggression is missing and must be replaced...Not only does this substitutional quality of Clorinda determine her life, it also determines her death. Tancredi fails to recognize Clorinda because black armor has been substituted for her usual white armor....Furthermore Clorinda dons her black substitute armor when she hears the story of her birth and substitution for the first time.²

Although Aversa does not discuss the role of an emerging discourse on race in Tasso's text, he does bring scholarship to the edge of this important discussion. Not unlike McLucus and Migiel, Aversa asserts that

to reestablish the sense of social coherency, a victim is selected for its innate characteristics to be expelled from the social body. The social body can regain its coherency by defining its margins and boundaries (209).

Clearly, Clorinda's "differences" pose numerous threats to the unity of the Christian body. That is to say, the solidarity of Tasso's Christian militia demands the expulsion, or the incorporation and subsequent erasure of Clorinda's religion, race and femininity. Furthermore, an ideological alignment of religion, race and femininity is reflected in or

¹ Marilyn Migiel "Clorinda's Fathers" *Stanford Italian Review* 10(1991): 102.

² Eric Aversa, "Clorinda's Black Armor: Sacrifice and Substitution in *Gerusalemme Liberata* and Heliodorus's *Ethiopian Story*," *Romance Languages Annual*, 6 (1994):210-11.

even enabled by the expulsion of these characteristics. In the last moments of her life, Clorinda is stripped of her Islamic faith, her symbolic blackness and her unconventional femininity. What she "gains" is Christianity, physical whiteness and conventional femininity. In this essay, I am especially interested in the particular threat posed by her "racial" status, and the theological method by which this attribute is expelled or reconciled within the text. I choose this aspect of the story because the emergence of color-based race and what I will argue is its frequently intertwined counterpart, religion, are integral to and much neglected in the existing analysis of this Islamic, female knight.

In a chapter that discusses the possibility of political allegory in Tasso's epic, David Quint asks the question, "Why is Clorinda Ethiopian?"¹ The first part of Quint's analysis is a consideration of the clash between the long-held European myth of Prester John and the actual sixteenth-century discovery of Ethiopian Christians.² He observes:

The re-establishment in the sixteenth century of contact between Ethiopia and Catholic Europe and, in particular, the letters and historical narrative of Father Alvarez translated and collected in Ramusio's *Viaggi* form the context of topical reference for the career of the Amazon-like Clorinda, the famous Ethiopian heroine of the *Gerusalemme Liberata* (237).

Quint also comments on the text's 'topical' status:

...Tasso's Ethiopian fiction depends upon literary sources as well as upon Alvarez's contemporary traveler's report. The episode, in fact, is a remarkable contamination of a fanciful, literary view of Ethiopia with up-to-date details and commentary on a historical Ethiopia. In placing a character who is both an Ethiopian and an Amazon fighting on the side of a beleaguered city, Tasso was following a long epic tradition....her birth as a white child is imitated from the *Ethiopian Romance* of Heliodorus, in which Persinna, the black queen of Ethiopia, gives birth to the white heroine Chariclea, after she, when conceiving the child, had gazed at a painting in her chamber of the fair-skinned Andromeda rescued by Perseus: alarmed, Persinna exposes her daughter, placing with her the

¹ David Quint, *Epic and Empire: Politics and Generic Form from Virgil to Milton* (Princeton: Princeton UP, 1993) 234.

² Quint also notes, "The Portuguese had finally made contact with--and returned to tell of the great Christian kingdom in Africa long separated from Europe by the iron curtain of Islam and shrouded in legend. Europeans had long fabled of the great and powerful kingdom of Prester John, whose forces might be joined with theirs in a crusade against the infidel" (236).

necessary birth tokens to generate the founding romance of Heliodorus's novel (238-239).

Within his greater discussion comparing epic unity, linearity and coherence to romance pluralism, circularity and discontinuity, Quint establishes the historical and literary precedents for Clorinda's national identity. Nonetheless, this feels like a partial answer to Quint's initial query, perhaps because it is only a piece of the question. While Quint's interest in international diplomacy provokes an important discussion regarding the intersection of genre and nationalism, the question begging to be asked is not why is Clorinda Ethiopian, but why is she white?

In her essay linking monstrous femininity to monstrous blackness in *Othello*, Karen Newman observes,

'To wash an Ethiop white' is an ancient proverbial expression for impossibility and bootless labor. Scholars speculate that it originated with Aesop where the image of scrubbing an Ethiopian is used to demonstrate the power and permanence of nature.¹

In other words, it is a phrase of endurance, fixed and lasting. A black person cannot be made white. Newman also considers George Beste's retelling of Ham and the origin of blackness.² She notes that Beste's

¹ Karen Newman, "'And wash the Ethiop white': Femininity and the Monstrous in *Othello*" in Karen Newman, *Fashioning Femininity and English Renaissance Drama* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991) 76. See also Kim Hall, *Things of Darkness: Economies of Race and Gender in Early Modern England* (Ithaca: Cornell UP, 1995) 113-115.

² The passage in Newman's essay is as follows: In his *Discourse* (1578) George Beste, an English traveler, gives an early account of miscegenation and the causes of blackness:..Beste goes on to explain his claim by referring to scripture and the story in Genesis of Noah and his three sons, who all three being white, and their wives also, by course of nature should have begotten and brought forth white children. But the envie of our great and continuall enemie the wicked Spirite is such, that as hee could not suffer our olde father Adam to live in the felicitie and Angelike state wherein hee was first created, but tempting him, sought and procured his ruine and fall: so againe, finding at this flood none but a father and three sonnes living, hee so caused one of them to transgresse and disobey his father's commaundement, that after him all his posteritie shoulde bee accursed. The fact of disobedience was this: When Noe at the commandement of God had made the Arke and entered therein...hee straitely commaunded his sonnes and their wives, that they...should use continencie, and abstaine from carnall copulation with their wives....Which good instructions and exhortation notwithstanding his wicked sone Cham disobeyed, and being perswaded that the first child borne after the flood (by right and Lawe of nature) should inherite and possesse all the dominions of the earth, hee contrary to his

account illustrates the emerging alignment of blackness with evil and exposes the fear of miscegenation. In her analysis of *Othello*, she further speculates,

Much of the disgust...comes not from the fact of Othello's individual blackness but from the *relation* of that blackness to Desdemona's fair purity....Embedded in commentaries on the play that seek to ward off Othello's blackness is the fear of miscegenation, and particularly the white man's fear of the union of black man with white woman (74).

Lynda Boose argues that the anxiety of miscegenation is linked to its potential for rupturing the deepest patriarchal fantasy of male parthenogenesis. In her analysis of *Beste*, she argues

When he reaches the disturbing acknowledgement that not even the "good complexion of the mother...could any thing alter," what he has really recognized is the dominance of dark pigmentation and its subordination/suppression of white--an arrangement that wholly inverts the self-confirming presumptions that *Beste*, *Purchas*, and their white-skinned, English brethren have hitherto taken as articles of faith.¹

Tasso's fantasy of race and miscegenation obviates this fear by insisting that the power to transform lies solely in the bodies of men. *Clorinda's* birth suggests that with the intervention of a white man, even a figurative one, an *Ethiope* can be born white. In canto XII, the black eunuch *Arsetes* who has raised *Clorinda* from birth in the faith of Allah, recounts the circumstances of her conception. He tells *Clorinda*:

Ei segue: ed ella inalza attenta il ciglio.

Rese già l' *Etìopia*, e forse regge
Senapo ancor, con fortunato impero;
il qual del figlio di *Maria* la legge

fathers commandement while they were yet in the Arke, used company with his wife, and craftily went about thereby to dis-inhereite the off-spring of his other two brethren: for the which wicked and detestable fact, as an example for contempt of almightie God, and disobedience of parents, God would a sonne should bee borne whose name was Chus, who not onely it selfe, but all his posteritie after him should bee so black and lothsome, that it might remaine a spectacle of disobedience to all the worlde. And of this blacke and cursed Chus came all these blacke Moores which are in Africa (79).

¹ Lynda Boose, "The Getting of a Lawful Race": Racial discourse in early modern England and the unrepresentable black woman," in (eds.) Margo Hendricks and Patricia Parker, *Women, "Race," and Writing in the Early Modern Period* (London: Routledge, 1994) 44.

osserva, e l'osserva anco il popol nero.
Quivi io pagan fui servo e fui tra gregge
d'ancelle avvolto in femminil mestiero,
ministro fatto de la regia moglie,
che bruna è sì, ma il bruno il bel non toglie.

N'arde il marito, e de l'amore al foco
ben de la gelosia s'agguaglia il gelo.
Si va in guisa avanzando a poco a poco
nel tormentoso petto il folle zelo,
che da ogn'uom la nasconde; in chiuso loco
vorria celarla a i tanti occhi del cielo.
Ella, saggia ed umil, di ciò che piace
al suo signor, fa suo diletto e pace.

D'una pietosa istoria e di devote
figure la sua stanza era dipinta.
Vergine, bianca il bel vólto e le gote
vermiglia, è quivi presso un drago avvinta.
Con l'asta il mostro un cavalier percote;
giace la fèra nel suo sangue estinta.
Quivi sovente ella s'atterra, e spiega
le sue tacite colpe, e piange e prega.

Ingravida fra tanto, ed espon fuori
(e tu fosti colei) candida figlia.
Si turba; e de gl'insoliti colori,
quasi d'un novo mostro, ha meraviglia.
Ma, perché il re conosce e i suoi furori,
celargli il parto al fin si riconsiglia;
ch'egli avria dal candor, che in te si vede,
argomentato in lei non bianca fede.
(Canto XII, 20-24)¹
[He speaks; she listens with attentive eyes.

"Senapus ruled (perhaps is ruling still)
in Ethiopia on a happy throne.
With his black subjects he observes the law
and the religious creed of Mary's Son.
A Pagan, there I served, performing only
maidenly chores among a maiden's throng,

¹ Torquato Tasso, *Gerusalemme Liberata*, ed. Bortolo Tomma Sozzi (Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1968) 355-356. Subsequent references are to this work and hereafter cited in the text.

Judith A. López

and I was servant to the royal queen--
black, yes, but beautiful in her black skin.

"Burning with love, the king lodged in his heart
an inexhaustible fire of jealousy.
Little by little in his tortured breast
this blind and blinding madness grew so high
he hid his wife from every man, and gladly
would have concealed her from the sky's bright eyes.
Humble and wise, she did the things that pleased
her lord, for in his will was all her peace.

"Her room was frescoed with a pious tale
and with religious figures all about.
There was a virgin with vermilion cheeks
and a white face, to a fierce dragon chained.
A Knight was striking with his spear a monster,
which, dead, was lying in its flooding blood.
Before that image oftentimes she knelt,
and wept, and prayed, and told her silent fault.

"She was meanwhile with child, and in due time
her babe was born--all white (and it was you).
Dismayed, she watched that unexpected hue
as though it were a novel monster's skin.
Knowing the king and all his jealous wrath,
she thought it best to hide you from his view,
for by this flesh of yours, so pure and bright,
he would have deemed her faithfulness not white.
(Canto XII, 20-24)¹

This fantasy of miscegenation involves a white male (St. George) and a black female (Clorinda's mother). Through the figurative intervention of St. George, the line of Senapus and his queen is literally washed white, casting Clorinda's "whiteness" as a kind of transubstantiation. She is the literal issue of a metaphorical miscegenation, and although she does not immediately embrace Christian and, in some sense, "white" values, she is literally transformed into the embodiment of a Christianity aligned with whiteness. But why might Tasso want Clorinda to be white? Why would "white" be preferable? Is there a discourse of race informed by color already emerging in sixteenth-century Europe?

¹ Torquato Tasso, *Jerusalem Delivered*, trans. Joseph Tusiani (Rutherford: Fairleigh Dickinson UP, 1970) 268-269. Subsequent references are to this work and hereafter cited in the text.

Throughout his discussion, Drake argues that episodes of 'difference' associated with skin color or phenotype are apparent long before the European renaissance. Such incidents are visible in the Babylonian Talmud and Midrash,¹ Manichaeen literature,² Classical Greek and Roman literature, and Early Christian literature. However, Drake maintains that the association of black with evil and other negative qualities does not occur in these traditions with enough regularity for us to infer a full-fledged racial discourse dependent on color. Furthermore, Drake notes that one also finds many positive associations with blackness in these pre-renaissance cultures. He remarks,

We have described...how, in the allegorical writing of early Church Fathers, black served as the symbol of sin and impurity and sometimes "carried over" to people; but medieval Christianity did not emphasize a black/white contrast that applied to people (191).

Drake also argues that, prior to the renaissance, 'negative images of difference' associated with color exist next to 'positive images of difference' in a sort of cultural 'data bank,' waiting to be withdrawn and exploited. He contends that:

¹ Drake says, "These derogatory images of black people did not find their way into the Old Testament or into the Jerusalem Talmud being compiled by the scholars in the Judean academies; yet they did appear in the Mesopotamian compilation, the Babylonian Talmud....Stories about black skin being a curse on Ham, and through him on all (or some) of his descendants, are a ubiquitous part of the nonbiblical Jewish heritage" (19). He goes on to say, "...it was not what the Jewish masses may have discussed and transmitted that affected the development of Christian thought and practice; rather it was what the priests, scribes, and rabbis had written down. The Babylonia Talmud and the Midrash, with their stories of black skin as a curse and other tales derogatory to Negroes, were not available in writing until the fourth and fifth centuries, after the formative years of Christianity" (47).

² Drake comments, "The old Zoroastrian doctrine conceived of a great cosmic struggle between Good symbolized by Light and Evil by Darkness. Between A.D. 230 and 274, Mani interpreted the concept to include the idea that various groups and individuals have differential amounts of the light that lifts them out of Darkness. It is not clear whether Mani taught that dark-skinned groups had less Light, but women as a group were believed to have more Darkness (i.e., sin and evil) than men. Sexual intercourse was evil, though necessary for procreation, and therefore women were thought to be "corrupting" and "seductive." Manichaeans prized asceticism, and the chosen elite among them who taught mankind how to "free" the Light captured by "the darkness of their bodies" were expected to live ascetic lives. St. Augustine writes at length about his own early attachment to Manichaeism and seems to have retained some of his earlier views. Manichaeen concepts reinforced Pauline ideas about the undesirability of sexual relations for the "saved" (55).

[Critics] ignore the economic sphere in which the sociocultural and psychological evaluations of blackness took place. As European explorers moved down the coast of Africa and across an ocean to the New World, Utopian conceptions of Africa and Africans began to give way to the imperatives of mercantile capitalism (225)...Europeans defended their slave trade in many ways, but one kind of justification contributed to the derogatory stereotyping of Africans south of the Sahara (237)....increasingly derogatory attitudes toward Blacks grew up in Europe as the institution of racial slavery took hold in the New World (239).

In other words, from an existing catalogue of both negative and positive images associated with blackness, dubious associations are selected and exploited by a New World racial policy that relies on a discourse of difference. Drake argues that, in turn, these images are read back onto continental European literature and culture.

Is there evidence of this trend in the *Gerusalemme Liberata*? Is a somewhat benign discourse of difference betraying or becoming a more virulent dialogue that aligns darkness and blackness with such negative images as evil, chaos, supersexuality, lasciviousness and inferiority? Does this trend eventually reveal a preference for white over black? Using what might be defined as a Manichaeian paradigm, Tasso begins to employ this affiliation of darkness or blackness with evil and chaos. In Canto 17, Verse 21, the narrator describes a tribe of Arab warriors:

Ecco altri Arabi poi, che di soggiorno
certo non sono stabili abitanti;
peregrini perpetui usano intorno
trarne gli alberghi e le cittadi erranti:
han voce femminil, breve statura
crin lungo e negro, e negra faccia e scura. (475)

[Next came those Arabs who could hardly be
termed as inhabitants of stable homes.
Forever nomad, they were wont to move
their tents and shelters anywhere they went.
In voice and height they seemed a female throng:
dark were their faces; dark their curls, and long. (359)]

This passage clearly characterizes Arab nomadic culture as unstable, and with its lack of permanent structural dwellings, materially uncivilized. The narrator goes on to characterize this throng as wild, emasculated and dark. In Canto 20, Verse 17, Godfredo declares to the Christian troops:

Race and Religion

Quel capitan, che cinto d'ostro e d'oro
dispon le squadre, e par si fèro in vista,
vinse forse talor l'Arabo o 'l Moro:
ma il suo valor non fia ch'a noi resista.
Che farà, ben che saggio, in tanta loro
confusione si torbida e mista? (573)

[That captain who, in gold and purple clad,
arrays his troops, and looks so harsh and fierce,
has perhaps conquered Moorish, Arab troops,
but all his worth cannot withstand our might.
Though wise, what can he do in all that wide,
mixed, black confusion? (432)]

Although the literal translation of "torbida" is "turbid or cloudy," interestingly, the modern translator of this passage chooses "black," thus greatly contributing to my own recognition of an alignment between darkness and chaos in this text. In effect, the Islamics are both the figurative and literal representation of the chaos or lack of differentiation generated by the absence of light. In Canto 20, Verse 54, the narrator comments:

Assimiro di Mèroe infra l'adusto
stuol d'Etìopia era il premier de' forti.
Rinaldo il colse ove s'annoda al busto
il nero collo, e 'l fe' cader tra' morti. (583)

[Of all the sunburnt Ethiops by far
the most renowned is Asimire of Meroe.
Rinaldo hits him where his black neck
is tied to chest, and makes him join the dead. (440)]

This passage is striking both for its evisceration of a body that is redundantly marked as black and for its similarity to the separation of Clorinda's body upon her death.

A link between blackness and infidelity is nowhere more explicit than in those cantos recounting the conception of Clorinda. In these cantos, Clorinda's mother is referred to as "che bruna è sì, ma il bruno il bel non toglie (356) [the royal queen, /black, yes, but beautiful in her black skin]" (268), implying through negation that blackness might compromise beauty. In addition, she hides Clorinda "ch'egli avria dal candor, che in te si vede/argomentato in lei non bianca fede" (356) [for by this flesh of yours, so pure and bright, he would have deemed her faithfulness not white] (269). Clearly, this example associates whiteness with fidelity. Moreover, in a triangulated refigurement of the fresco in her chamber, Clorinda's mother is aligned, not with the threatened virgin, but with the

monster. By piercing the monster with his sword, St. George saves the white virgin. By metaphorically entering Clorinda's mother, he saves Clorinda. The knight protector of Christianity saves the unborn Ethiopie from monstrous blackness; Christianity washes her white. These same transformative powers of Christianity are echoed in Canto 18, Verse 8. Upon Rinaldo's return from his imprisonment, Pietro the Hermit declares:

chè sei de la caligine del mondo
e de la carne tu di modo asperso,
che 'l Nilo, o 'l Gange, o l' oceàn profondo
non ti potrebbe far candido e terso.
Sol la grazia del Ciel quanto hai d'immondo
può render pur. (500)

["for so much worldly mist has filled your soul
and with it so much foulness of the flesh,
that neither the deep ocean nor the Nile
or Ganges cannot wash it white again.
Only the grace of God can turn your dirt
once more to brightness." (378)]

In the exact center of Tasso's text, the Christian army takes the sacrament of Eucharist. Prior to this ritual, the Christian militia are described as utterly disorganized. They are segregated by geographical region and march under several banners. After Eucharist, this transformed army reorganizes under one flag (the cross) and is described as "one body." Regional differences and individual interests are successfully subordinated, or in the language of sacrament, incorporated.

By comparison, in the first half of the text the Pagans are noted for their incredible ability to cooperate. In the second half, however, and in contrast to the transformed and unified Christian forces, the Pagans are portrayed as lacking the ability to organize in any meaningful way. *They are unable to incorporate.* This suggests that the symbolic economy of the text is informed by Eucharist. Those who participate in Eucharist are unified; those who do not, are divided. By Canto 19, Verse 87, Erminia observes that Pagans are "Questi (che che lor mova, odio o disdegno) (554) [Aroused by hate or reasons of their own] (418). In addition, in Canto 19, Verse 122, Vafrin says,

Ma sì de' cavalier, sì de' pedoni
sono in gran parte inutili le schiere:
gente che non intende ordini o suoni,
né stringe ferro, e di lontan sol fère. (564)

Race and Religion

["But both their cavalry and infantry
are made, I know, of almost worthless men:
people who heed no signal or command,
handle no arms, and strike from far away." (426)]

Unlike the Christian troops who have been incorporated by the enactment of Eucharist, Tasso here represents the Pagans as a group in chaos, propelled only by uncontrollable individual desire.

In a fictive world that reflects a culture gradually partitioning its values into opposing polarities of chaste and lascivious, good and evil, virtuous and monstrous, Christian and Pagan, white and black, Clorinda must be aligned with Christian whiteness. Whether she is aware of her potential for Christian transformation or not, the reader must be made aware of her essential goodness. Although we do not discover the circumstances of her birth until shortly before her death and exit from the narrative, an audience informed by the polarities of black and white will understand her potential for transformation and incorporation in Tasso's fantasy of race and miscegenation.

The continuing narrative suggests that Clorinda is also incorporated into the Christian body through the enactment of a sort of Christian masculinized reproductive dream, in which the Christian knight Tancredi becomes lover, father, mother and civilized savior. In canto XII, Clorinda and Argante, her fellow Islamic soldier, destroy a huge siege engine the Christians have built in order to invade Jerusalem. Tancredi sees them as they flee the Christian encampment and chases Clorinda until she realizes that the Muslim encampment has been closed, and she is left just outside its gates. He engages her in a duel without realizing that she is the female pagan warrior he has loved from afar. He does not recognize her because she has exchanged her regular white armor for black armor. This is the first and only time Clorinda wears this armor, donning it shortly before Arsetes recounts her lineage. At this moment, Clorinda with her white skin encased in black armor is quite literally miscegenation. In a reenactment of both the fresco in her mother's room and the account of her birth, Clorinda is fatally penetrated by Tancredi's sword. Nearing death, she asks for baptismal:

---Amico, hai vinto: io ti perdón... perdona
tu ancora, al corpo no, che nulla pave,
a l'alma sì: deh! per lei prega, e dona
battesmo a me ch'ogni mia copla lave.---(368)

["Friend, you have won. I do forgive...forgive
you too, oh, not this flesh that fears no harm,
but this my soul. Oh, pray for it, and wash
with holy baptism all my faults away." (278)]

Tancredi removes her helmet in the process of granting this request and reveals a changed Clorinda:

Non morì già; che sue virtù accolse
tutte in quel punto, e in guardia al cor le mise,
e premendo il suo affanno, a dar si volse
vita con l'acqua a chi col ferro uccise.
Mentre egli il suon de' sacri detti sciolse,
colei di gioia trasmutossi, e rise;
e in atto di morir lieto e vivace,
dir pareva: ---S'apre il cielo; io vado in pace.---

D'un bel pallore ha il bianco volto asperso,
come a' gigli sarian miste viole. (369)

[But he must live, and gather all his strength
to silence and subdue his inner storm.
Now he must check his grief and give with water
life to the one he with his sword has slain.
As he unfolds the sacred-sounding words,
a sudden bliss transfigures her; she smiles,
and seems to say, with lively death aglow:
"Heaven is opening: in peace I go."

Her white face, sprinkled with a pallid hue,
resembles violets with lilies blent. (278)]

Without explicit direction, his troops bring her body to the Christian encampment for the first time. Her black armor (or second skin) is ceremoniously removed and

Quivi da faci, in lungo ordine accese,
con nobil pompa accompagnar la feo:
e le sue arme, a un nudo pin sospese,
vi spiegò sovra in forma di trofeo. (377)

[So with a sad procession and a long
line of lit tapers her fair body is buried,
and so, above her tomb, her arms are hung,
as a bright trophy, on a naked pine. (284)]

Thus, her birth is reenacted and her core whiteness emerges from its black surface.

So why is Clorinda white? In the end, Clorinda's race is bound or constructed by the haunting reverberation of St. Augustine's host:

Race and Religion

I am the food of full-grown men. Grow and you shall feed on me.
But you shall not change me into your own substance, as you do with
the food of your body. Instead you shall be changed into me.¹

This very Catholic transformation conflates the literal with the figurative and allows the Catholic community to incorporate without being "harmed" by that which it is incorporating.

From Saracen to Spaniard

Critics refer to Bernardo del Balbuena's *El Bernardo* (composed sometime between 1585-1600 and eventually published in 1604) as an "imitation" of Ludovico Ariosto's *Orlando Furioso* (probably composed about 1505 and published in 1516).² However, as critic Alicia de Colombi Monguio observes, when an author or critic states that a text is an imitation, all we really know with any certainty is that a undefined relationship between two texts exists.³ A closer examination of Balbuena's emendations of Ariosto's text quite obviously reveals Balbuena's desire not to imitate, but to transform the Italian popular romance into a Spanish nationalist epic.

In the introduction to her English translation of the *Furioso*, Barbara Reynolds argues,

The *Orlando Furioso*, for all its many sub-plots, is mainly the story of the defense of Europe by Charlemagne against Islam and evokes a crucial state in the history of western civilization...what gives the work its fundamental unity is the concept of Europe, seen by Ariosto as the fount of the creative and civilizing forces of the world.⁴

Reynolds goes on to contend that Ariosto's deep concern for the political instability of his own era and the subsequent evocation of the paladins of Charlemagne,

¹ St. Augustine, *Confessions*, trans. E.B. Pusey (London, Dutton, 1907).

² In my larger project, I plan to discuss both texts in much greater detail. I am particularly intrigued by Balbuena's transformation of Ariosto's "romance" into "epic." In this respect, I am most interested in what epics can do and what romances cannot do in forging national texts. For an important discussion of the relationship between epic and romance, see David Quint's *Epic and Empire*.

³ Alicia de Colombi Monguio, "La 'Cancion real a una mudanza': Textos y contextos imitativos," *Revista Hispanica Moderna* 40 (1978-79):113.

⁴ Ludovico Ariosto, *Orlando Furioso*, ed. and trans. Barbara Reynolds (New York: Penguin Books, 1973) 12.

has resulted in a stereoscopic effect, showing the reader eighth-century and sixteenth-century Europe in perspectives which relate to each other (14).

Just as the *Furioso* can be said to articulate Ariosto's anxiety in regard to Italy's sixteenth century political crisis and his support of a unified Europe, Balbuena's 'imitation' of Ariosto's text can be said to articulate a desire to support Spain's growing cultural hegemony, a position appropriate to his status as Spanish expansionist subject. This nationalistic strain is so prevalent in Balbuena's narrative poem that, at several points in *El Bernardo*, the text seems like nothing more than a hymn of praise to Spain. Balbuena reviews at length the Gothic kings and the line of rulers from Pelayo to Felipe the Second, catalogues Spanish heroes, martyrs and noble Spanish families, proclaims the great destiny of Spain (III. 131-145, IV. 27-49), provides extensive geographical descriptions of Spain listing her numerous possessions (XVI. 46-69), assigns to Spain a universal monarchy, and emphasizes the belief that the New World should be reserved for Spanish administration (XIX, 15-25).¹

By evoking the battle of Roncesvalles in *El Bernardo*, Balbuena, like Ariosto, creates a stereoscopic effect that encourages an intellectual connection between eighth- and sixteenth-/early seventeenth- century Spain. However, in contrast to Ariosto's text and in a move designed to distinguish the mission of Catholic Spain from that of universal European Christendom, Balbuena chooses not to champion the cause of Charlemagne and his paladins. In fact, Bernardo's main triumph is the slaying of Orlando, the central figure of Ariosto's text. In contrast to other European accounts of the legend of Roncesvalles (I refer here to the well known version of the legend that views Roncesvalles as a skirmish between a unified European Christian force and the Islamic Moors), Balbuena's text alludes to an alternative Spanish version of the legend which maintained that the Christian natives of Spain were in no hurry to overthrow the Moors and welcome the Franks. This version maintains that the Christians of the kingdom of Asturias preferred their own independence to the presence of a foreign army, however dear that army was to the Pope. This Spanish account also suggests that the Asturias were in league with one of the Moorish factions. Ultimately, they resisted the Franks; the Christian city of Pampelona refused entry to Charlemagne and had to be stormed. Balbuena's version goes even further to suggest that the battle was primarily between Spain and France. As critic John Van Horne has observed, "Balbuena's subject matter is deliberately and confessedly untrue" (171). Balbuena's

¹ Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana de Bernardo de Balbuena*; editada segun las primitivas ediciones de 1604. ed. and trans. John Van Horne (Urbana: U. of Illinois, 1930). Subsequent references will be made to this text.

deliberate omission of Islam from what can be argued is its traditional pivotal role in the legend of Roncesvalles seems to illustrate historian Stanley Payne's observation that for Spain,

The military history of western Europe from the late fifteenth to the seventeenth century can be seen...as a prolonged duel between France and Spain.¹

So, if Islam is no longer at the center of this conflict, how are Islamics represented in Balbuena's text as compared to Ariosto's text? During the eighth-century, a number of the geographic "areas" we now call Spain were in large part Moorish. As Reynolds' translation of *Furioso* indicates, in Ariosto's text, the signifier "Spaniard" is interchangeable with the signifiers "pagan," "Infidel," "Saracen," and "Moor" (105). Undaunted by this conflation of Spaniard and pagan, in his "imitation" Balbuena eventually makes the vast majority of his Spaniards, Christians.

I am particularly interested in the comparison posed by Ariosto's Spanish Saracen/Moor Ferrau as he is known in *Furioso* with Balbuena's Spanish Saracen/Moor Ferraguto as he is known in *El Bernardo*. Throughout *Furioso*, Ariosto's Ferrau is alternately referred to as "Saracen," "Pagan," "the cavalier of Spain," "Moor," and "the ugly Spaniard." In contrast, Balbuena's Spanish Moor, Ferraguto, is a character in rapid transition. Van Horne argues that "Ferragut receives much space and earns praise because he is a Spaniard" (171). Balbuena's hope for the Moor Ferraguto appears to mirror that of his King's for real life Spanish Moors. Balbuena begins his narrative poem 15 years after the removal of Andalusian Moors from the North (1570-1571), an act by which Felipe the Second attempted to accelerate the process of Moorish political, religious, and cultural assimilation. In the character of Ferraguto, Balbuena too seeks to hasten cultural absorption.

The initial description of Ferraguto in Book II of *El Bernardo* includes the terms "salvaje" (savage), "bárbaro" (barbarian), "sarraceno" (saracen), "Negro" (black), moreno (dark), and "bestia" (beast) (II. 119-122). His face is "áspero semblante" (of rough/coarse semblance). Shortly after this description, Ferraguto embarks on his first and most transformational adventure. Marsilio, a fellow Spanish Moor dispatches Ferraguto to enlist additional troops. On his journey, Ferraguto comes upon the river Ebro and falls asleep in a cave, dreaming of the love which has always alluded him. He is subsequently awakened by a cry for help from the river nymph Iberia being ravaged by a satyr. The Moor promptly slays the satyr who is then turned to stone. Iberia recounts her history and explains to Ferraguto that long ago as she bathed by a river, she was approached by a river god who chased her until Diana surrounded her

¹ Stanley Payne, *A History of Spain and Portugal* (Madison: U Wisconsin P, 1973) 223.

with a mist and turned her into a stream. The river god then joined his waters to hers and she eventually surrendered to him. Since that time Iberia has dwelt in a cave embroidering with other nymphs. Iberia explains that her tapestry is an account of the deeds of nine famous Spaniards: El Cid, El Gran Capitán, Nuño Belchides, El Marqués de Pescara, Fernán González, El Duque de Alba, El Marqués de Santa Cruz, Don Juan de Austria, and Hernán Cortés (Il. 183-203). As thanks for protecting her honor, Iberia invites Ferraguto to become handsome and immortal by allowing him to bathe himself in her stream (Il. 212-216). The Moor Ferraguto bathes himself in this symbol of Spain and immediately becomes handsome (Il. 217-218). This includes the subsequent characterization of Ferraguto as "blanco" (Il. 218). In a variation on the ancient proverbial expression "To wash an Ethiope white," the Moor Ferraguto is washed Iberian. In the 22 books of *El Bernardo* that follow this transformation, Ferraguto is no longer referred to as a saracen, infidel, negro or moor and more often referred to as simply Spanish.

In yet another interesting revision, Balbuena has Ferraguto occupy 'spaces' or episodes formerly allocated in the *Furioso* to Ruggiero the legendary progenitor of the House of Este (Ariosto's patrons). For example, just as Ruggiero had rallied the Scottish troops (*Fur.* XVI. 79-82), Ferraguto rallies the troops of the Spanish battalion (*Bern.* II 119-112). In addition, in Balbuena's version, the tale of Alcina and Ruggiero (*Fur.* VII.23-32; 69-75) is rewritten for Arleta and Ferraguto (*Bern.* VII. 101-156).

By inserting Ferraguto into various skeleton structures provided by Ariosto, Balbuena draws a comparison between the African Ruggiero and the Spanish Moor. Balbuena seems to suggest that both knights are in some need of rehabilitation. In order to become the sire of the House of Este, Ariosto's Ruggiero must be baptized into Christianity. In order to be a paladin of Spain, Balbuena's Ferraguto must be transformed into a "Spaniard" culturally, spiritually and physically.

...those who ate spiritually...those who ate God literally
Maggie Kilgour, *From Communion to Cannibalism* (78-83)¹

William Shakespeare's *Merchant of Venice* has often been described as a play that moves towards the reconciliation of contradictory mythologies. Both Walter Cohen and to a greater extent, Lawrence Danson, have argued that the play works toward and ultimately achieves

¹ A version of this discussion appears in *Shakespeare Studies*, 26.

a final resolution and reconciliation of disparate ideological beliefs.¹ However, with its overriding thematic emphasis on the difference between the "spirit" of the law and "letter" of the law, it seems appropriate to read the text as a play that instead articulates the *anxiety* of reconciliation, or a particular Protestant anxiety about incorporation. In other words, *Merchant* expresses the fear that

to incorporate the alien...is to admit poison into the body: the dualism of eater/eaten is not transcended or sublimated through internalization, but perpetuated (Kilgour, 13).

As Kilgour observes, incorporation begins with the absolute distinction between inside and outside and ends with the obliteration of this separation. In *Merchant*, the breakdown of the initial boundary between inside and outside threatens the perceived integrity of an existing body. Indeed, the whole symbolic economy of the play seems concerned with the maintenance of a distinction between inside and outside.

By order of her father's will, Portia, an heiress, is to marry that suitor who correctly selects one of three caskets. Each casket is made of a different material (gold, silver, lead) and bears an inscription that will assist only the most appropriate suitor. As the scroll inside the winning casket indicates, the riddle is predicated on a recognition of the difference between what the box *appears to be* on the outside and what it *is* on the inside:

You that choose not by the view,/Chance as fair and choose as true!" (III. ii. 131-132).²

Furthermore, those contestants coming from areas geographically and culturally *outside* of Italy, the princes of Morocco and Aragon, are unable to make this distinction, while he who is already *inside* Italy and has been *inside* Belmont, Bassanio, solves the puzzle by upholding the delineation.

Among the "outsiders" on the "inside" is Shylock, a Jew and as such, a member of a group that defies many attempts to construct a verifiable difference between race and religion. As Paul Cantor notes,

...if we come to sympathize with Shylock, it will interfere with our feeling of comic resolution. Above all, if we feel that Shylock stands for a genuine principle, we will have at least something of a tragic

¹ Walter Cohen, "The Merchant of Venice and the possibilities of Historic Criticism," *English Literary History* 49: 765-89, 1982, Lawrence Danson, *The Harmonies of The Merchant of Venice* (New Haven: Yale UP, 1978).

² William Shakespeare, *The Merchant of Venice*, ed. John Russell Brown (London: Methuen and Co., 1955). Subsequent references will be made to this text.

impression at the end of the play. We will sense that the community has re-established itself only at the cost of excluding a legitimate point of view and thus narrowing its horizons.

Moreover, by sympathizing with Shylock, we might also come to blur the distinction between "merchant" and "usurer" in which so many surrounding Shylock are invested. Even this distinction is tinged by the difference between literal and figurative. That is to say, merchants are perceived as exchanging something intangible, a service, for money. By contrast, usurers exchange money for more money. In addition, with his desire for "a pound of flesh," and his declaration "But yet I'll go in hate, to feed upon /The prodigal Christian," (II.v. 14-15), it seems that Shylock resembles yet another group of purported literalists, the Catholics. The Protestant reading of Catholic transubstantiation critiques the inability to distinguish between an object's literal properties and its symbolic meaning (i.e., during the act of transubstantiation, the bread and wine used in the sacrament *become* rather than symbolize the body and blood of Christ, who is therefore, truly present) Indeed, to insist on the presence of Christ's body during Eucharist was, to a Protestant, cannibalism. As Kilgour notes,

during the Middle ages the Jews were accused of cannibalism, after the Reformation the Catholics were (5).

In other words, both Catholics and Jews are reproached for their inability to distinguish between what is said and done literally and what is said and understood symbolically. Nowhere in *Merchant* is this theological conflict more profound than in its depiction of conversion.

In *Merchant*, there are two significant conversions or, as I contend, "non-conversions." It has been suggested that the action of *Merchant* moves towards the transformation of Jews and their replacement with newly minted Christians. Nonetheless, I am arguing that conversion in this text is not easily confirmed.

In Act 3, Scene 5, Jessica, Shylock's daughter and his former servant, Launcelot Gobbo engage in the following dialogue:

Launcelot Gobbo

Yes, truly, for, look you, the sins of the father are to be laid upon the children. Therefore, I promise ye, I fear you. I was always plain with you, and so now I speak my agitation of the matter. Therefore be of good cheer, for truly, I think you are damned. There is but one hope in that can do you any good, and that is but a kind of bastard hope neither.

Jessica

And what hope is that, I pray thee?

Launcelot Gobbo

Marry, you may partly hope that your father got you not, that you are not the Jew's daughter.

Race and Religion

Jessica

That were a kind of bastard hope, indeed. So the sins of my mother should be visited upon me.

Launcelot Gobbo

Truly then I fear you are damned both by father and mother. Thus when I shun Scylla, your father, I fall into Charybdis, your mother. Well, you are gone both ways.

Jessica

I shall be saved by my husband; he hath made me a Christian.

Launcelot Gobbo

Truly, the more to blame he. We were Christians enow before, e'en as many as could well live, on by another. This make of Christians will raise the price of hogs. If we grow all to be pork-eaters, we shall not shortly have a rasher on the coals for money. (III.v.1-23)

In this brief scene, a number of religious discourses are in conflict. From a Catholic point of view, Launcelot Gobbo is quite wrong; Jessica can be converted to Christianity. However, from a Jewish perspective, he is both right and wrong. Within this faith/race, lineage is inherited not through the father, but through the mother. In other words, Jessica is Jewish not because her father is Jewish, but because her mother is. Therefore, at least in some sense, tricking, leaving and renouncing her *father* is not enough to "get the job" of conversion "done." But from a Protestant point view, Launcelot Gobbo is quite correct. Within Protestant theology, marriage is not a sacrament as it is in Catholicism. Jessica and Lorenzo's union is not therefore, "the outward and visible sign of an internal and spiritual grace,"¹ and from this perspective, Jessica is not transformed.²

In the middle of this conversation between Jessica and Launcelot Gobbo, Lorenzo enters. Jessica summarizes their discussion and Lorenzo responds,

Lorenzo

I shall answer the better to the commonwealth than you can the getting up of the negro's belly. The Moor is with child by you, Launcelot.

¹ Sacrament is defined as "an outward and visible sign of an internal and spiritual grace" in *The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religions* (ed.) Rosemary Goring (Ware: Wordsworth Editions, Ltd, 1995) 449.

² *The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religions* defines conversion as "...a change involving a transformation and reorientation affecting every aspect of a person's life" (118).

Launcelot Gobbo

It is much that the Moor should be more than reason. But if she be less than an honest woman, she is indeed more than I took her for.
(III.v.33-38)

With this exchange, yet another faith/race is added to the multi-vehicle pile up of religion and kind. Interestingly, the theological *custom* of Jessica's lineal faith is made *visible* by reference to the invisible and unrepresentable female Moor. Boose observes,

In terms of the ideological assumptions of a culture such as that of early modern England, the black male-white female union is not the narrative that requires suppression. What challenges the ideology substantially enough to require erasure is that of the black female-white male, for it is in the person of the black woman that the culture's pre-existing fears both about the female sex and about gender dominance are realized....not only was black more powerful than white and capable of absorbing and coloring it, but that in this all-important arena of reproductive authority, the black women controlled the power to resignify all offspring as the property of the mother. (46)

The "identities" of both women suggest that lineage is matrilineal. Therefore, Launcelot Gobbo's denial of Jessica's conversion is an expression informed by Protestant theology and a defense of male parthenogenesis. It also potentially constructs a "logic" by which Launcelot Gobbo might deny he is the father of the Moor's child. Furthermore, by diverting the discussion to Launcelot Gobbo's situation, Lorenzo is relying on the power of *visibility* to disguise and distance what is *theologically* true of his own situation.

The conversion of Shylock also raises issues about visibility. In this regard, it seems rather significant that there are no textual directions requiring the enactment of Shylock's conversion on stage. In fact, the Duke's comment "Get the gone, but do it" (IV.i.393) would suggest that Shylock could leave the stage immediately after he signs half his wealth over to Antonio. Moreover, there are no textual directions returning Shylock to the stage after his "conversion." Therefore, it can be argued that the ordered and forced spiritual transformation is never made visible.

Ultimately, the threat posed by Shylock and his potential incorporation has to do with the act of "delineation" itself. To allow Shylock into to the social body, is to expose how similar "his" practices *already* are to "theirs." Shylock argues,

What judgement shall I dread, doing no wrong?
You have among you many a purchas'd slave
Which, like your asses and your dogs and mules,

Race and Religion

You use in abject and in slavish parts
Because you bought them. Shall I say to you,
"Let them be free, marry them to your heirs!" (IV.i.89-94)

As Kilgour has observed, the risk of incorporating the other is a threat not only to national identity, but also to individual identity, that is, the inability to tell who's who. Rather than moving towards the absorption and reconciliation of disparate ideologies, both these "non-conversions" suggest that the text allows for the alienation of "Jews" and other "foreign" beings, thereby successfully preventing both their incorporation, and the recognition of how much they are already the same. Moreover, it does so by attempting to distinguish what is physically and literally so from what is theoretically, spiritually and figuratively so.

In summary, I speculate that the representation of non-Christian bodies is never only about the difference between non-Christians and Christians, but also an attempt to delineate between types of Christianity. I also suggest that it is difficult, perhaps impossible, in many texts to distinguish between racial and religious identities. Ultimately, my hope is to tease out the theological underpinnings of a developing pre and early modern European discourse on race that surfaces in the depiction of both "fictional" and "historical" military, colonial and trade encounters between Christians and non-Christians. Furthermore, I hope to upset the "common corps of Christiandom" trope by suggesting that there are several intriguing differences between Catholic and Protestant racialized bodies that participate in and reflect a larger schism between Catholic and Protestant poetics.

California State University, Hayward
University of California at Santa Cruz
Capitola
1997

LA CONSTRUCTION DE L'AUTRE
Peuples Méditerranéens n° 78
janvier-mars 1997
pp. 37-54

LA CONSTRUCTION DU RÉCIT DANS LA LITTÉRATURE DE VOYAGES

**ESPACE ET REGARD CHEZ
VELHO, CAMINHA ET MENDES PINTO**

MARIA ALZIRA SEIXO

Voyage et récit

La littérature de voyage permet de mettre en place de façon déterminante une nouvelle conception du récit dans les textes européens de l'âge moderne. Conçu dans ses premiers essais en termes d'adjonction syntagmatique simple, le récit littéraire des cultures européennes (soit qu'il relève de l'essor épique, soit qu'il développe une construction dramatique, dominée à l'origine par une signification religieuse) cherche à organiser un temps de rapport ou d'évocation d'événements, puisant dans le mythe ou dans l'allégorie la cohésion thématique qui peut le sous-tendre, que ce soit dans les chansons de geste ou dans les romans de héros supramondains tels ceux des écrits du Graal, ou développant les aventures des champions de l'antiquité. Le niveau temporel y est donc éloigné de la contingence, le hasard constituant d'habitude un prétexte qui favorise le déroulement des forces abstraites de protection ou de condamnation des participants, d'après des critères éthiques de justice ou de hiérarchie, et l'organisation de la succession se manifeste à travers un vaste champ d'inclusion d'éléments humains et cosmiques différenciés, et dont la

différence rejoint l'apparence précaire et singulière de l'expérience humaine, mais dont l'uniformité cosmique, d'emprise transcendante, constitue le simulacre évident, et représentatif, d'un ordre cyclique souhaité, ou même de l'espace éternel nostalgique et idéalisé. Ce niveau temporel est pourtant très marqué dans le récit, ne correspondant pas à un vide ou à un sentiment d'éternité qui le neutralise, mais plutôt à un résidu d'activités humaines qui s'éloignent de la contingence qui les produit pour devenir des types ou des symboles de comportement codifiés ou même abstraits.

Cette circonstance narrative, présente dans les romans courtois ou dans les textes à résonance épique, est donc formellement guidée par le modèle suivant: Sujet ressortissant au milieu d'un Monde ambigu (immanent, mais relevant d'une caractérisation abstraite, immatérielle et pieuse qui le lie étroitement à la transcendance), où l'ambiguïté n'est autre que la conjonction de deux possibles narratifs (pouvoir/déchéance, victoire/défaite, amour/haine, vie/mort, nature/artifice), qui n'entrent d'ailleurs pas en conflit mais se fondent réciproquement sur un processus d'interversion qui construit l'aventure sans en soustraire le résultat attendu. De cette intervention résulte le caractère alternatif du Sujet par rapport au Monde, et donc l'effacement de ces deux entités devant la réalité majeure de l'écriture, qui dit la précarité de l'humain face à la puissante détermination divine, qui la gouverne et qui la justifie.

La conception de la créativité littéraire développée par la Renaissance se place dans un autre contexte. Subordonnée à l'idéal humaniste d'une critique philologique qui tend de façon progressive à remplacer l'instance divine, mais qui est toutefois gouvernée par le modèle absolu de l'imitation des auteurs antiques (et le sera aussi bientôt par l'intronisation de la monarchie de droit divin et par les despotismes éclairés, qui deviendront les grands modèles politiques classiques), instance divine et esthétique de l'imitation étant envisagées comme des constantes déterminantes de la notion de beauté, l'idée de créativité littéraire se voit pour la première fois confrontée à un sens différent de cette précarité de l'homme. Chez Rabelais, par exemple, l'être précaire devient le signe de l'appartenance à la nature humaine et au temps chronologique de l'usure et de la mort, qui donnent aussi chez Ronsard ou chez Camoens le sens d'une vie qui se perd pour donner lieu à d'autres vies qui puisent dans cette perte leur possibilité même d'exister.

D'autre part, l'on sait que la chronologie et le calendrier sont liés à une capacité de mesure du temps qui rend compte d'une possibilité de le percevoir comme une catégorie physique, qui relève essentiellement de la perception matérielle de l'espace¹

¹ Paul Zumthor, 1993, *La Mesure du Monde*, Paris, Seuil.

L'espace médiéval, qui dans l'expression littéraire se caractérise, par rapport au temps, par une conception géométrique et objectuelle qui le rend plutôt concret et communautaire, cet espace était réduit à deux modes de perception: d'une part, celle de l'entourage fixe (du paysan, du château, des courts déplacements entre les villages, ou même des longs déplacements des expéditions, qui sont des déplacements de perte ou de changement d'existence, v.g. "La Princesse lointaine", Richard Coeur-de-Lion, le Graal); d'autre part, celle des voyages par terre, qui touchent les empires de la légende, littéralement et dans tous les sens, comme on le voit dans le Livre de Marco Polo, et qui ne fait que prolonger, dans un sens de profondeur mais aussi de déménagement (dans le sens où il peut être compris comme l'altération de la permanence), ce sentiment de continuité par rapport à un monde qui, malgré ses différences entrevues, reste toujours pourtant le même, gouverné par les comportements politiques 'd'expansion/compression', et réorganisant ces différences dans un renforcement des mythes et du merveilleux spéculatif.

Cette situation change pourtant de façon progressive pendant l'âge moderne, et elle change en fonction de l'avènement de l'esprit scientifique¹, lui-même très lié à l'emprise de 'l'observation et de l'expérience'² qui découlent des Grandes Découvertes maritimes. La conception de la mer y est centrale, puisqu'elle dominera bientôt comme une sorte de nouveau territoire³ où l'être humain peut désormais entrer et agir sans être marqué par des spécificités culturelles ou historiques qui lui attribuaient une signification exceptionnelle (comme dans le cas des Vikings, par exemple, ou se réduisant au niveau de l'espace, comme dans le cas des mers limitées - Méditerranée, Mer du Nord, etc.). Une conscience du monde empirique prend donc forme, gouvernée par la mesure du Monde et par l'émergence du Sujet qui est capable de le percevoir, et de percevoir l'Autre déterminant la contingence non plus dans les termes négatifs d'une insuffisance que l'aspiration à la transcendance⁴ comblerait, mais en tant que signe des différences géographiques et ethnologiques qui constituent désormais la nature même du relativisme naissant. Ce relativisme remplace l'ambiguïté médiévale, et puisqu'il est géographique tout aussi bien qu'ethnologique, il efface le rôle de l'homme (déjà suffisamment

¹ Timothy Reiss, 1982, *The Discourse of Modernism*, Ithaca, Cornell University Press.

² Un des textes décisifs concernant cette attitude est celui de Duarte Pacheco Pereira, 1505, *Esmeraldo de situ orbis*, 1988, 3e ed. par Damião Peres, Lisbonne, Academia Portuguesa de Historia.

³ Luís Adão da Fonseca, 1993, *Portugal entre dos Mares*, Madrid, MAPFRE.

⁴ On reprend ici les conceptions de Lukács en 1920, 1963, *La Théorie du Roman*, Paris, Gonthier.

émergeant dans sa capacité perceptive et agissante) pour faire ressortir aussi son lieu, c'est-à-dire l'espace de sa manifestation et de la manifestation de l'Autre, qui lui pose les problèmes de son identité, et partant de son existence.

L'interversion, que nous avons envisagée plus haut en tant que processus médiéval par excellence, se prolonge ici, mais change elle aussi d'orientation: pratique centrale de l'esprit classique dans son effort constant de raisonnement pour maintenir l'axiologie qui lui permet de subsister (coexistence "capacité humaine"/"pouvoir divin", ou "travail populaire"/"domination royale"), le processus d'interversion cesse de se produire entre l'homme et le monde, pour se pratiquer entre l'homme occidental et l'homme de parages différents, entre le Même et l'Autre, de là résultant l'émergence toute puissante du Monde, de l'Espace, qui ne veut pas dire seulement l'émergence des territoires nouvellement connus mais celle du lieu de l'homme tout court, et de ses succédanés dans les siècles à venir: la nature, la société, l'environnement contemporain, la maison, les objets métonymiques de l'être, et cela jusqu'à une nouvelle considération du corps (du XVIIIe au XXe siècle), qui permet en revanche l'émergence d'un temps humain essayant de se détacher de l'emprise de l'espace¹, le temps intérieur qui commence à prendre forme littéraire dans certains récits de l'époque.

Le voyage maritime fonde donc une conception anthropologique et épistémologique du déplacement qui encadre le Sujet (et l'Autre, qui ne fait d'ailleurs que renforcer sa précellence, du moins jusqu'à Freud, à un moment d'ailleurs où le voyage maritime est remplacé, dans ces types de mutation de sensibilité, par le voyage en avion) dans son Monde, ou plutôt dans un monde qui ne lui appartient plus, et qui sera justement confronté aux problématiques de l'appartenance, de l'appropriation et de l'acquisition (sous les modalités commerciales, colonisatrices et évangélisatrices); mais ce monde émerge sous la forme d'un lieu, ou plutôt d'une série de lieux que la perception de l'homme voyageur dépiste en succession, non pas seulement parce qu'il parcourt des espaces qui se succèdent, mais aussi parce qu'il les voit en relation d'observation avec un temps chronologique (techniques du routier et du journal de bord). Pourtant, au moment même où il cherche à mettre par écrit cette perception (relation de voyage), le temps humain déterminé par l'observation, par l'expérience et par les effets de raisonnement et de sensibilité, c'est-à-dire par l'opération herméneutique, procède à des dilatations et à des raccourcis, *bouleverse* le discours de l'espace concret, et consacre la naissance d'un genre, le récit de voyage², où le concept de récit va de pair avec les catégories anthropologiques du parcours et du déplacement, sans aucun doute, mais où le concept de voyage prend forme décisive, en ce

¹ Georges Poulet, 1950, *Etudes sur le Temps Humain*, Paris, Plon.

² Mikail Bakhtine, 1979, *Esthétique de la Création Verbale*, Paris, Gallimard.

qui concerne ses points d'ancrage dans les catégories de l'espace et du temps, sur le plan de l'expression littéraire.

Récit et regard

Prenons un exemple. Lisons la *Lettre au Roi don Manuel*, écrite sous la forme d'un journal de bord qui est en même temps une relation de voyage, et écrite par Pero Vaz de Caminha, en 1500, au moment où la flotte portugaise, commandée par Cabral, et se dirigeant pour la deuxième fois vers les Indes, aperçoit à l'horizon le territoire du Brésil.

Deux remarques s'imposent, au préalable. Tout d'abord, le fait que ce genre de textes (routiers et journaux de bord) constituent le "corpus" de ce qu'on peut considérer comme les textes fondateurs des récits de voyages maritimes et, donc, d'après notre hypothèse de travail, qu'ils proposent les unités constitutives modernes de la construction narrative; ensuite, la question qui consiste à considérer que ce genre d'écrits, n'ayant pas été rédigés avec des objectifs littéraires, entretiennent de toute façon une relation idéologique et pragmatique intime avec les textes canoniques de la littérature de l'époque, et, dans certains cas, avec les époques postérieures. C'est justement le cas du texte de Caminha qui, ayant été retenu par la cour sans divulgation (en raison de la politique du secret concernant les progrès des découvertes, qui exigeait des mesures de clandestinité de la part du Portugal par rapport à l'Espagne, surtout pendant la période qui a entouré les Traités de Alcâçovas et de Tordesilhas), n'a été connu du grand public qu'au XIX^e siècle, et peut en cela représenter un processus discursif isolé, mais qui rend compte d'une ambiance d'écriture et de procédés perceptifs communs au genre et à la sensibilité qui le régit.

La *Lettre* de Caminha met en scène le Monde ambigu de la littérature médiévale: les dualismes "terre"/"mer", "connaissance"/"inconnu", "ancien"/"nouveau", "même"/"autre", établissent un rapport entre, non pas deux espèces culturelles d'hommes (les Européens et les Indiens de l'Amérique du Sud), mais entre les catégories du Sujet (occidental dominant) et du Monde, les Indiens étant perçus comme une partie de ce monde qui entre, lui, en opposition avec les idées faites des navigateurs. D'où l'emprise du sujet percepteur sur la matière narrative, tout aussi bien que sur le type de construction syntaxique utilisée. La syntaxe ici non seulement lie les idées, mais articule surtout les espaces, et ces espaces sont tout d'abord de l'ordre du perçu, puisque c'est le regard qui les fait de prime abord exister:

Que Votre Altesse (...) daigne considérer ma bonne volonté (...), je ne rapporterai ici que ce que j'ai vu et qui m'est apparu.¹

Les types de construction syntaxique utilisés sont l'adjonction et la juxtaposition, la première pratiquant des ellipses de temps et de lieu par rapport à une description intégrale du vécu, la seconde suivant avec attention et lenteur la description des territoires rencontrés. L'adjonction domine la partie introductive de la *Lettre*, lorsque l'objectif annoncé du voyage est celui de la route des Indes (Cabral suivra donc la route parcourue pour la première fois par Vasco da Gama, en 1497-98):

Le départ de Belém, comme vous le savez, Sire, a eu lieu le lundi 9 mars; et le samedi 14 du même mois entre 8 heures et 9 heures nous nous trouvâmes dans les îles Canaries, non loin de la Grande Canarie, et nous restâmes tout ce jour-là en calmes en vue des îles à trois ou quatre lieues environ.

La juxtaposition est fréquente à partir du moment où l'on se trouve devant des territoires inconnus :

Le lendemain matin mercredi, nous rencontrâmes des oiseaux que l'on appelle pétrels brise-os, et ce jour-là à l'heure de vêpres nous aperçûmes la terre: d'abord un grand mont très élevé et arrondi au sud duquel se trouvaient d'autres montagnes plus basses, puis une plaine couverte de grandes forêts; et le commandant donna à ce grand mont le nom de mont Pascal, et à la terre, le nom de Terre de la Vraie Croix. Il fit lancer la sonde, on trouva 25 brasses, et au coucher du soleil, à 6 lieues environ de la terre, nous jetâmes l'ancre par 19 brasses de fond, mouillage franc. Nous demeurâmes sur place toute cette nuit-là. (Mercredi 22 avril)

Le corps de la *Lettre* décrit avec détail et soin la séquence temporelle des événements (insistant plutôt sur leurs répétitions que sur leur *caractère* répétitif, c'est-à-dire, d'après la modalité narrative du registre répétitif plutôt que de celle du registre singulatif², pour reprendre de temps à autre, et notamment dans la conclusion, les ellipses pratiquées par le processus d'adjonction, qui impliquent non seulement que tous les menus succès du quotidien cessent d'intéresser, mais aussi que, parfois, différents plans du vécu sont envisagés de façon alternée, présupposant ainsi une sorte de simultanéité qui révèle le sens de

¹ "Lettre de Pero Vaz de Caminha adressée au roi du Portugal, et décrivant la découverte de la 'Terre de la Vraie Croix' et de ses habitants", trad. Jacqueline Penjon et Anne-Marie Quint, 1990, *Autrement*, "Lisbonne hors les murs. 1415-1580. L'invention du monde par les navigateurs portugais". Dirigé par Michel Chandeigne, Paris, Autrement.

² On adopte ici les catégories de Gérard Genette, 1972, *Figures-III*, Paris, Seuil.

l'intérêt pour l'espace qui n'est pas celui de la maîtrise du Sujet, et, dans ces conditions, le sens aussi de l'intérêt pour l'Autre:

Le mercredi nous n'allâmes pas à terre car le commandant passa toute la journée sur le bateau des vivres pour le décharger et faire répartir sur les nefs ce que chacune pouvait porter. Les indigènes accoururent sur le rivage en grand nombre comme nous le vîmes depuis les nefs (...). Ils rapportèrent des perroquets verts et d'autres oiseaux noirs presque pareils à des pies sauf qu'ils avaient le bec blanc et la queue courte. (Mercredi 29 avril)–

De toute façon, la perspective narrative est toujours celle d'un Sujet ressortant du Monde sur lequel il se découpe, ce qu'on peut remarquer à travers la forte subjectivité du texte, subordonnée, il est vrai, à l'observation des objets regardés, mais où le regard est toujours celui de l'homme occidental et, même plus, celui du sujet de l'écriture. Le Monde apparaît à un sujet qui l'aperçoit, tout en s'imposant à lui avec ses particularités, et notamment avec les êtres qui le peuplent et qui en font partie, mais c'est le regard percepteur qui domine et qui organise le récit:

Ils nous offraient des arcs et des flèches en échange de chapeaux et de bonnets de lin, ou de quoi que ce fût qu'on leur voulût donner./ Il y en avait beaucoup, sans doute la plupart, qui arboraient de ces pointes en os dans les lèvres, et quelques-uns qui n'en portaient pas avaient les lèvres percées et dans les trous ils avaient de petits bondons de bois qui ressemblaient à des bouchons d'outres. (...) Il y avait avec eux trois ou quatre filles fort jeunes et fort gracieuses, leurs longs cheveux très noirs sur les épaules, et leurs parties honteuses si allongées, si bien fermées et si bien épilées que nous les regardions attentivement sans en éprouver la moindre honte. (Samedi 25 avril)

La différence va donc ici de pair avec la contingence, l'espace "objectuel" qui s'impose est rattaché au hasard des circonstances: le hasard qui a guidé les marins vers cette côte jusqu'alors (on le pense, en principe) inconnue, le hasard qui fait que les indigènes ont une forme de comportement et non pas une autre... Le récit dépend donc non pas seulement du point de vue qui le gouverne, de la focalisation qui le sous-tend, mais des objets que l'on met en rapport pour le construire. Jean Starobinski, étudiant quelques textes du XVII^e siècle, remarque:

Pour désigner la vision orientée, la langue française recourt au mot regard, dont la racine ne désigne pas primitivement l'acte de voir, mais plutôt l'attente, le souci, la garde, l'égard, la sauvegarde, affectés de cette insistance qu'exprime le préfixe de redoublement

ou de retournement. (...) J'appelle ici regard moins la faculté de recueillir des images que celle d'établir une relation¹.

On peut dire que raconter, ici, c'est rendre hommage aux objets sur lesquels se promène le regard, mais il est vrai que le champ d'observation qu'ils constituent se détermine en première instance par la façon dont ils sont vus, et qui dépend, elle aussi, du regard intéressé qui l'organise.

Espace et rencontre

La *Lettre* de Caminha rend compte d'un regard hasardeux sur les conditions d'une rencontre imprévue. C'est du moins ce que dit le récit dans sa signification manifeste, et c'est aussi ce que nous dit l'Histoire quant à la découverte du Brésil. Cependant, cette même Histoire, mélange de discours et d'interprétations de faits diversifiés, nous apprend notamment que cette découverte a pu éventuellement être le résultat de recherches développées par rapport à un territoire dont l'existence était déjà soupçonnée, et que les artisans de ce même voyage de Pedro Alvares Cabral, au lieu d'avoir été détournés de leur but par les conditions atmosphériques, sont allés tout droit vers leur objectif existant, quoique inavoué et inavouable aux yeux de l'Europe expansionniste contemporaine. La construction du récit le prouve assez: Caminha étant le rédacteur officiel du journal de bord de cette deuxième expédition aux Indes, il organise néanmoins son récit en fonction de la découverte du Brésil, centre d'intérêt et de contenu narratif du texte, qu'il conclut au moment où l'on quitte le territoire américain, même si après cela le voyage n'en est encore qu'à ses débuts, aux abords du Cap de Bonne Espérance, quand seul le premier tiers (et le plus facile) de la route des Indes avait été complété, et considérant que ce serait juste la troisième fois que l'on passait le fameux Cap, qui a vu tant de naufrages et d'autres catastrophes maritimes s'y produire depuis. C'est du moins assez suspect, et le fait que la *Lettre* n'ait pas été connue à l'époque indique aussi que très probablement la découverte du Brésil n'est pas entièrement le résultat de circonstances fortuites.

Ce qui compte pourtant, sur le plan narratif, c'est que le récit développe une aventure considérée en elle-même comme imprévue. Et je retiendrai que ce caractère imprévu est aussi une des composantes de ce rapport du Sujet au Monde que nous sommes en train d'analyser. D'autant plus qu'un autre texte de la même époque, et même antérieur, rend compte d'une attitude différente. Il s'agit de la

¹ Jean Starobinski, 1961, "Le Voile de Poppée", *L'Oeil Vivant*, Paris, Gallimard.

relation de voyage attribuée à Alvaro Velho, qui semble avoir été le rédacteur officiel de l'expédition de Vasco da Gama dans le premier voyage maritime aux Indes, et qui a écrit, à partir du 8 juillet 1497 et jusqu'au 25 avril 1499, les aventures de ce voyage, à l'aller et au retour, suspendant la rédaction un peu avant le moment de l'arrivée, près des côtes de Guinée.

Or ce récit a une allure assez différente de celle du texte de Caminha. L'objectif y est bien déterminé, le hasard n'existe dans ce voyage que sous forme de manifestations de la contingence: phénomènes atmosphériques, attaques, comportement des indigènes, hostilités éprouvées, territoires visités sur les côtes africaines et sur les îles de l'océan Indien. De plus, la destination de la flotte est bien connue, soit sur le plan géographique, soit sur le plan historique; et l'aventure se constitue seulement dans la mesure où la réception dont les marins portugais sont l'objet peut être amicale et positive sur le plan commercial ou non. Une fois encore, l'ambiguïté existe: les Portugais sont en apparence très bien reçus, mais cette apparence cache une hostilité qui devient agressive et les Européens parviennent à échapper tant bien que mal, cependant avec le résultat positif majeur, à savoir, que la route maritime des Indes est désormais connue.

Or l'ambiguïté narrative médiévale se traduisait, on l'a vu, par l'existence d'une dualité de possibles narratifs, ce que l'on peut considérer, dans le récit de Caminha, manifesté dans l'attente d'une hostilité de la part des indigènes, ou de leur accueil aimable. Dans la relation de Velho, on s'attend à quelque chose de semblable, sauf que dès le début cette attente existe, et qu'elle construit l'axe central du texte. En effet, l'attente ne se réduisant pas au pur sentiment d'expectative devant une réaction momentanée due à des circonstances exceptionnelles (comme dans le cas de la découverte du Brésil), et s'élargissant au contraire à l'ampleur intégrale du texte, elle lui communique dès le début le sens de l'aventure, du danger et du profit concernant une entreprise concrète et préalablement travaillée. D'autre part, des réactions diversifiées d'accueil se manifestent au fur et à mesure que la flotte avance au ras de la côte, de la baie de Sainte-Hélène à Mossel Bay ou à l'île du Mozambique : elles ne sont pas entièrement positives ou négatives, sauf à Mélinde, où l'accueil constitue une sorte de fête glorificatrice; au contraire, elles impliquent surtout une incertitude de relations, en même temps amiables, agressives et dissimulatrices. Il faudrait insister sur ce fait, et aussi sur le caractère culturel affirmé des peuples rencontrés ici (déjà habitués à des expéditions commerciales et exploratrices, venues d'autres directions géographiques), pour bien comprendre que le récit multiplie la possibilité de ses développements¹, rendant compte de l'espace

¹ Voir le travail classique de Claude Brémont, 1973, *Logique du récit*, Paris, Seuil.

privilegié qu'est le Monde, possibilité infinie de rencontres dont tout peut découler, y compris une multitude d'histoires et une extrême diversification de la façon de les raconter. Caminha et Velho montrent donc deux sortes de rencontres avec ce qu'on appelle parfois le Nouveau Monde: la rencontre du Sujet et de l'espace, la rencontre du Sujet et de l'autre, c'est-à-dire la possibilité de se regarder soi-même en tant qu'entité déterminée¹.

La relation du voyage de Vasco da Gama est, sur ce plan, d'une extrême richesse. Elle dépasse largement le rapport à autrui d'ordre idyllique et utopique que le "topos" du "bon sauvage" développera bientôt dans l'histoire de la culture, et arrive à une confluence d'hétérogénéités anthropologiques où l'on ne peut trouver d'équivalence que dans la *Pérégrination* de Fernão Mendes Pinto. Cette diversité des rapports humains et des mises en place des différents lieux habités de la planète, occupant, dans le récit de Alvaro Velho, non pas le segment narratif restreint et occasionnel que la découverte du Brésil occupe dans le récit de Caminha, et constituant au contraire un motif central du texte et une organisation de contenu dominante dans la cohérence narrative intégrale, souligne l'émergence de l'espace dans la vision du monde, et la primarité du lieu dans l'idéologie contemporaine: un lieu de possession, d'appropriation et d'exploitation. Autrement dit, la construction narrative de ce texte fait qu'il dresse, en toutes lettres, la figuration du colonialisme naissant.

En arrivant au port de Calicut, destinée concrète du voyage et du texte, nous assistons à une scène qui est des rares à utiliser en partie le style direct :

Le capitaine-major envoya à Calicut l'un des déportés. Ceux qui l'accompagnèrent le conduisirent à un endroit où étaient deux Maures de Tunis qui savaient parler le castillan et le génois. Et les premiers mots par lesquels ils le saluèrent furent les suivants :

- Que le diable t'emporte! Qui t'a amené ici?

Et ils lui demandèrent ce que nous venions chercher si loin. Il répondit:

- Nous venons chercher des chrétiens et des épices.

Ils lui dirent alors:

- Pourquoi le roi de Castille, le roi de France et la Seigneurie de Venise n'envoient-ils personne ici?

Il leur répondit que le roi du Portugal ne voulait pas y consentir.

Et ils lui dirent qu'il avait raison²

¹ Friedrich Wolfzettel, 1996, *Le Discours du Voyageur*, Paris, P.U.F.

² *Voyages de Vasco de Gama, Relations des expéditions de 1497-99 & 1502-1503*, traduites et annotées par Paul Teyssier et Paul Valentin & présentées par Jean Aubin, 1995, Paris, Chandeigne, p. 125.

Ce morceau exhibe différents traits concrets du récit qui découle de l'expérience du voyage: la diversité subjective, marquée de façon religieuse, linguistique et géographique; la convergence de la diversité dans un seul lieu, qui indique donc la prééminence de l'espace; le conflit idéologique et politique; la possibilité de dialogue qui légitime la différence des discours et des sujets. Style direct et rapporté coexistent de façon réussie, et cette coexistence rend compte en même temps d'une dynamique de l'appropriation et de l'assujettissement, ainsi que d'une projection de futur (l'aventure, à proprement parler¹) qui entre dorénavant dans les cadres du registre narratif avec un sens historique sûr. Mais les marques du futur dans ce genre de texte viennent du fait que le présent y est rendu avec intensité. Consacré essentiellement à une évocation du passé, le récit entre en ce moment en confrontation avec les dimensions de l'immanence, du dialogue et du quotidien proche qui fait que, sans cesser d'utiliser le temps grammatical du passé, il devient rapport beaucoup plus qu'évocation, il devient observation et expérience beaucoup plus que mémoire, il devient discours beaucoup plus qu'histoire. Le sens du détail et la perception de la diversité reconstituent une réalité qui, plus que cela, rend consistante la représentation textuelle en elle-même, renforçant par là le statut du littéraire:

Le dimanche des Rameaux (8 avril) le roi de Mombasa envoya au capitaine-major un mouton, avec quantité d'oranges, de cédrats et de cannes à sucre. Il lui envoya une bague comme gage de sûreté, et il lui fit dire que s'il voulait entrer dans le port il lui donnerait tout ce dont il avait besoin. Deux hommes apportèrent ce présent: ils avaient la peau très blanche et disaient être chrétiens. Il nous sembla à nous aussi qu'ils l'étaient. Le capitaine-major lui envoya un collier de corail, et lui fit dire qu'il entrerait dans le port le lendemain. Ce même jour quatre Maures, parmi les plus importants, restèrent dans le navire du capitaine.

Le capitaine envoya deux hommes au roi de cette ville, pour mieux lui confirmer sa volonté de paix. (...) Il ordonna de leur faire visiter toute la ville. Ils allèrent chez les marchands chrétiens, qui montrèrent à ces deux hommes un papier qu'ils adoraient, où était représenté le Saint-Esprit. Quand ils eurent tout vu le roi envoya au capitaine des échantillons de clou de girofle, de poivre, de gingembre et de blé trémois, dont nous pourrions faire un chargement².

La relation de Alvaro Velho, plus dispersée que la *Lettre* de Caminha, bien qu'elle s'organise autour d'un objectif défini et d'un sens bien

¹ Vladimir Jankélévitch, 1963, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris, Montaigne.

² id., *ib.*, p. 117.

déterminé et pré-établi, souffre pourtant d'une syntaxe où les liaisons sont fragiles et parfois même flottantes. Procédant aussi selon un critère narratif d'adjonction, ce récit figure par là-même l'image d'un espace immense et imposant, partagé entre deux territoires: celui de la mer et celui de l'abordage, dans une sorte de va-et-vient et de dérive que même la conclusion du retour ne parvient pas à estomper:

Quand le beau temps fut revenu, nous partîmes de nouveau. Et Notre-Seigneur nous donna un si bon vent que le 20 de ce mois nous doublâmes le Cap de Bonne-Espérance. Et nous qui étions parvenus jusque-là, nous étions bien portants et solides, mais parfois nous mourions de froid sous l'effet des grandes brises que nous trouvions dans cette région, ce que nous attribuions à notre arrivée d'un pays chaud plutôt qu'à l'intensité du froid.

Nous avons poursuivi notre route avec un grand désir d'atteindre le terme. Nous avons un vent en poupe qui dura bien vingt-sept jours, et qui nous mena dans les parages de l'île de Santiago. 167

Le fait que le récit reste inachevé, détail historique dont la raison nous est inaccessible, amène des conjectures (Alvaro Velho serait-il un condamné qui a choisi de rester dans les parages de Guinée au lieu de retrouver la patrie et, avec elle, la prison?); mais ces conjectures ne vont pas sans souligner le caractère hybride et conflictuel de ce texte, qui ne dit pas seulement les difficultés des rapports entre l'Occident et l'Orient, mais aussi celles de la représentation narrative réélaborant le monde effectif.

La mer et l'expérience des limites

Sollers parlait jadis (années soixante¹) du travail de l'écriture en tant qu'expérience des limites et de traversée du sens, en fonction d'une production textuelle qui intéressait à l'époque la plupart de ceux qui se consacraient à l'étude de la production de la signification. Ce travail trouvait ses racines dans les expériences littéraires de Mallarmé et de Lautréamont, mais découlait de certaines perspectives classiques antérieures, et notamment de celle de Sade. Il est curieux de remarquer que cette expérience des limites trouve sa signification première, et dans un sens certainement plus littéral, dans l'écriture du voyage.

L'écriture du voyage ne peut certes être envisagée de façon globale: il y a autant d'écritures de voyage que de modes de sensibilité historiques, culturels et stylistiques, cela va sans dire; mais il y a aussi des mutations fondamentales dans l'histoire de la culture et, en ce qui

¹ Philippe Sollers, 1968, *L'écriture et l'expérience des limites*, Paris, Seuil ("Points").

concerne l'histoire littéraire, dans le simple support matériel de l'écriture, qui change tout (du calamus au stylo et à l'ordinateur), ou même dans les formes de réception de ce qui est écrit (suivant que l'on distingue, ou non, la littérature d'élite, les littératures marginales ou le simple écrit d'information). Ce problème d'hybridisme ou de globalisation devient central dès que l'on approche les textes de la littérature de voyage, et on n'est pas censé les traiter ici; pourtant, les mutations culturelles qui font, par exemple, que le voyage en Orient par terre soit remplacé par le voyage maritime, change effectivement tout. Et on connaît bien ces changements historiques et culturels; mais on réfléchit moins aux changements plus proprement littéraires auxquels ils donnent suite.

Un des textes les plus significatifs pour l'étude de cette problématique est la *Pérégrination*, de Fernão Mendes Pinto¹. Comme les auteurs que nous avons précédemment considérés (Alvaro Velho et Pero Vaz de Caminha), Fernão Mendes Pinto n'est pas une personnalité littéraire canonique; mais il n'est pas non plus (comme c'était le cas des autres) un marin qui raconte ses expériences de voyage, ou le rédacteur officiel d'une expédition. Mendes Pinto est un page d'une dame de haute noblesse qui essaie un jour d'échapper à la justice, à la suite d'une querelle qu'il ne nous raconte pas dans tous ses détails; ce qu'il nous raconte (et l'on remarque tout de suite que cette écriture du voyage est avant tout l'écriture du moi, ou du moins des aventures que le sujet traverse, et qui s'avèrent être dans l'ensemble des événements de voyage), c'est la façon dont, pour se sauver, il se cache dans une caravelle, qui quitte Lisbonne tout en l'emportant. Suite à des attaques de corsaires, lui et les autres occupants sont abandonnés sur une plage du sud du Portugal, et il reprend le cours de son existence dans la ville de Setubal:

Et parce que les gages que l'on avait alors coutume de donner dans les maisons des princes ne suffisaient pas à me nourrir, je résolu de m'embarquer pour l'Inde, même sans grand recours, offert désormais à toute aventure, mauvaise ou bonne, qui pourrait m'arriver²

Le dessein du voyage est donc, tout d'abord, celui de la subsistance, et, avec cela, celui de se consacrer à l'aventure. Autobiographie, picaresque, roman d'aventures coexistent donc dans ce texte, écrit avant 1580 (de publication posthume en 1614), et sortant de toute façon de l'aire des textes littéraires canoniques, parmi lesquels le roman ne trouve pas encore sa place en fonction des déterminations de l'esthétique de l'imitation, mais en se rattachant à une lignée

¹ Traduit du portugais et présenté par Robert Viale, 1991, Paris, Aux Editions de la Différence.

² id., *ib.*, p. 35.

d'écrivains qui produisent des textes dans la périphérie de cette sphère de canonisation, et qui sont justement ceux qui fondent l'essentiel de la littérature moderne, de Rabelais à Montaigne, en passant par Cervantès et par le *Lazarillo*. Le voyage apparaît donc à Mendes Pinto comme un moyen d'entreprendre le cours de son existence de façon sans doute hasardeuse mais éventuellement positive, suivant les critères du temps (milieu du XVI^e siècle), où on allait aux Indes pour s'enrichir. Il ne s'agit donc plus de voyages de découverte, ou d'essai d'appropriation, comme c'était le cas dans les deux textes précédemment considérés, mais de voyage d'exploration et de gain, l'intérêt militaire apparaissant rarement et toujours subordonné au profit que l'on peut en tirer.

Comment surgit donc l'écriture? Elle surgit de deux versants de l'existence accomplie par le sujet, pourra-t-on dire: d'abord, et en fonction du contenu manifeste, Pinto écrit pour raconter à ses enfants ce qui lui est arrivé au cours de vingt et un ans de voyages, et pour leur laisser ce livre en héritage; ensuite, mais peut-être de façon fondamentale, il écrit pour méditer sur les incertitudes du sort, et pour montrer à tous l'instabilité de l'existence humaine, en accord avec une sensibilité baroque naissante et déjà aiguë. Cette instabilité est figurée dans ses voyages multiples, par le changement incessant de sa condition (seigneur, marin riche, homme d'affaires, prisonnier, condamné) et de son bien-être matériel (il s'enrichit à plusieurs reprises, et tout aussi bien perd sa fortune dans des naufrages et dans des combats), et surtout par l'observation de peuples ô combien divers (dans leurs mœurs, leurs comportements, leurs cultures) et aussi de la diversité et de l'incongruité du caractère humain. Mais lisons l'"incipit" de son texte :

Lorsque parfois je considère les très nombreuses épreuves et les très grands malheurs qui se sont abattus sur moi, commencés dès mon plus jeune âge et continués pendant la plus grande partie et le meilleur temps de ma vie, je crois qu'avec beaucoup de raison je puis me plaindre de la fortune, qui semble s'être donné pour but et entreprise de me poursuivre et de me maltraiter, comme si cela devait lui être sujet de grand renom et de grande gloire. Car je vois que, non contente de me mettre dans ma patrie, au tout début de ma jeunesse, en un tel état que je m'y vis sans cesse réduit à la misère et à la pauvreté - et non sans quelques inquiétudes et dangers pour ma vie -, elle voulut aussi me conduire jusqu'aux régions de l'Inde, où, au lieu du remède que j'allais y chercher, ne cessèrent de croître avec le temps les épreuves et les dangers. Mais lorsque par ailleurs je vois que, du milieu ces dangers et épreuves, Dieu a toujours voulu me tirer sauf et me mettre à l'abri, je crois n'avoir pas autant de raison de me plaindre de tous mes maux passés que de lui rendre grâce pour mon seul bien présent, puisqu'il lui a plu de me conserver la vie, afin que je pusse faire cet écrit rude et grossier que par héritage je laisse à mes enfants (car c'est pour eux seuls que j'ai le dessein d'écrire), pour

qu'ils y voient mes épreuves et dangers de la vie que j'ai menée, au cours de vingt et un ans pendant lesquels j'ai été treize fois captif et dix-sept fois vendu, du côté de l'Inde, de l'Ethiopie, de l'Arabie Heureuse, de la Chine, de la Tartarie, de Macassar, de Samatra et de bien d'autres provinces de cet archipel oriental des confins de l'Asie que les écrivains chinois, siamois, gueos et léquios nomment dans leurs géographies "le Ciel du Monde", comme j'espère en traiter plus avant de façon détaillée et étendue¹.

Ce qui est avant tout frappant dans ce morceau est ce que l'on pourrait appeler la largeur du regard: largeur au sens physique, puisque l'existence de Pinto s'est déroulée à travers toute l'autre moitié du globe, mais largeur aussi en ce qui concerne la perspective morale, ce qui fait que, le voyage étant réalisé, il peut en parler non pas seulement avec les yeux de l'époque où il parcourt ces espaces, qui perçoivent et interprètent les êtres et les choses "in loco" et "in illo tempore", mais avec le sentiment de la globalité et de la diversité de tout ce qu'il a vu et éprouvé, ce qui communique aux notions de déplacement, de parcours et de traversée une emprise sentimentale et morale qui dépasse largement la dimension descriptive stricte de la majorité des écrits de ce genre.

On peut même parler, et à juste titre, de roman. La catégorie subjective y est déterminée de façon ferme (le sujet regarde, éprouve, raconte), et elle développe même, à un certain moment du récit et pendant une bonne partie de l'oeuvre, un double du narrateur: le corsaire Antônio de Faria, personnage cruel et énigmatique, véritable héros occidental qui dévaste les mers de Chine en poursuivant les ennemis locaux de la chrétienté et en s'emparant des richesses et des trésors anciens de ces mystérieuses civilisations (dans ce sens, l'épisode de l'île de Calemplui, où Antônio de Faria vole l'or des anciens empereurs de Chine, en même temps qu'il est furieusement critiqué et menacé par les moines gardiens, finissant par disparaître dans une tempête un peu surnaturelle, est un des plus beaux morceaux du texte). D'autre part, l'action est dispersée, comme il arrive dans la plupart des récits de voyages, mais elle est ici organisée en grandes séquences, d'après les espaces que l'on traverse: l'Arabie, l'Indonésie, la Chine, le Japon, etc. Surtout, il y a des retours et des recommencements (de parcours physique et de parcours personnel), ce qui communique à la relation entre le sujet et l'espace un sentiment de durée qui est assez proche de celui de la construction romanesque.

Le ressort romanesque est accentué par cette expérience de l'altérité, qui n'est plus seulement celle de l'Autre en tant que différence humaine et culturelle², mais aussi celle d'une pluralité de différences et

¹ Id. *ib.*, p. 33.

² Jean-Marc Moura, 1992, *Lire l'Exotisme*, Paris, Dunod.

de cultures, conduisant au relativisme et à une critique réfléchie et développée de l'eurocentrisme. Cette critique n'existe jamais, il faut le souligner, sans une exaltation explicite des valeurs occidentales; mais cette exaltation est fracturée par la confrontation des comportements (Antônio de Faria, par exemple, est aussi cruel que son rival, le maure Coja Acém; dans la même ligne de raisonnement implicite, certaines scènes dont les Portugais sont les protagonistes, comme celle où ils volent une fiancée chinoise, le jour de son mariage, ne sont même pas évaluées dans le texte, qui les raconte sans commentaires), et même par l'attribution de la parole critique à l'Autre, qui juge le comportement de ceux qui accompagnent le narrateur :

Découvrant un enfant de douze ou treize ans, à la peau claire et de bonne apparence, Antonio de Faria lui demanda d'où provenait cette lanteâ (...). Celui-ci répondit: "Elle était à mon malheureux père, auquel échut le sort misérable d'être privé par vous en moins d'une heure de ce qu'il avait gagné en plus de trente ans. Il arrivait d'un lieu nommé Quoamão, où contre de l'argent il avait acquis les marchandises que vous voyez, qu'il allait vendre aux jonques du Siam qui sont mouillées dans le port de Combai. Et parce que lui manquait un peu d'eau, sa triste destinée a voulu qu'il vînt la prendre ici, pour que vous lui arrachiez son bien sans la moindre crainte de la justice du Ciel." Antonio de Faria lui demanda de ne pas pleurer et le consola tant qu'il put, lui promettant de le traiter comme son fils, car il le tenait et tiendrait toujours pour tel. A quoi le jeune homme, le regardant, répondit avec un sourire de mépris: "Ne t'imagines pas, parce que tu vois que je suis un enfant, que je sois assez sot pour croire qu'ayant dépouillé mon père tu me traiteras désormais comme un fils. (...) Je vous ai vus louer Dieu rassasiés, les mains levées et les lèvres souillées de graisse, en hommes qui jugent qu'il suffit de montrer les dents au Ciel, sans rendre nul compte du vol qu'ils ont commis. Comprenez donc que le Seigneur à la main puissante ne nous oblige pas seulement à remuer les lèvres, mais qu'il nous défend surtout de toucher au bien d'autrui - et combien plus de voler et de tuer, deux péchés très graves, comme vous le découvrirez après votre mort, par le rigoureux châtement de sa divine justice"¹

La *Pérégrination* de Fernão Mendes Pinto met donc en évidence le Monde comme lieu, tout en soulignant la multiplicité spatiale et culturelle qui partout accueille la nature humaine. Cette multiplicité, entraînant différents degrés d'altérité (de l'étrange et du différent à l'adversaire hostile ou avec qui on établit des coalitions), fait que le Sujet lui-même développe un statut composite ou même complexe, tout en critiquant la notion d'identité et tout en la rendant éventuellement plus forte et résistante, mais en communiquant au texte cette capacité de réflexion

¹ Id., *ib.*, p. 175.

de soi à soi qui est typique de la sensibilité baroque. Le Sujet acquiert donc dans cette phase de la littérature de voyage une épaisseur impliquant un temps intérieur qu'il est impossible de retrouver dans les récits de voyage de la Renaissance. De la même façon, cette amorce de la temporalité psychologique (très rattachée ici encore, il faut le dire, aux actions et aux comportements) est très dépendante des mutations constantes dans l'espace; autrement dit, le sentiment subjectif est très enraciné dans la matière narrative, beaucoup plus que dans la description, et encore moins dans la réflexion, et se nourrit d'une attente incessante des événements à venir, c'est-à-dire de l'aventure, qui construit une temporalité du passage et du changement, qui est tout de même enracinée dans le caractère humain temporel qui la soutient.

La *Pérégrination*, en tant que récit de voyage, finit par bouleverser le regard de l'observateur, avec cette idée qu'elle éveille de changement constant, de péripéties étranges et de dangers dépassés, au moment où même l'identité de l'homme occidental est mise en question. Au fond, il s'agit d'une question centrale, celle de la perspective, soit culturelle, soit narrative: la question de ce que l'on regarde (et qui est pluriel, composite et intervertible), de celui qui regarde (individu, groupe, communauté, professionnel, dilettante) et de l'angle (géographique, physique, matériel, moral ou psychologique) selon lequel on regarde. A ce propos, il serait curieux d'étudier certains morceaux: la séquence de la traversée de la Chine (où, intégré dans un groupe de prisonniers, le narrateur décrit de façon utopique admirative l'organisation sociale parfaite de l'Empire du Milieu), la première partie consacrée au Japon (avec le fameux épisode de l'introduction du fusil dans ce pays), le rendez-vous avec la mère du Prêtre Jean (ainsi que les nombreuses séquences dont les femmes sont les protagonistes, y compris le bel épisode de Inês de Leiria, fille de Tomé Pires, l'ambassadeur portugais, torturée dès son arrivée en Chine) et encore, entre autres, la partie où le narrateur accompagne Saint François Xavier jusqu'au moment de sa mort et de ses obsèques.

Il est possible de mettre cet ensemble de traits spécifiques de ce récit de voyage en rapport avec la catégorie anthropologique du voyage maritime, qu'il couvre dans sa quasi totalité (à l'exception de la traversée de l'intérieur de la Chine, après un naufrage, et jusqu'à ce que le groupe parvienne à la ville de Pékin et à d'autres grandes villes chinoises); en effet, le voyage par terre nous est d'habitude communiqué dans des récits qui procèdent sémantiquement par continuité, tandis que la mer, étendue monotone et rythmique mais instable, sous-tend des processus de coupure et de changement, du moins ceux de l'alternance entre la navigation et les périodes de débarquement. La *Pérégrination*, récit de la division par excellence (et en cela même tout aussi bien baroque), cherche cependant des effets de liaison, ou du moins d'articulation, qui ne sont pas, il est vrai, des *pleins* narratifs, mais plutôt des *blancs*, ou des alinéas (des possibilités d'option narrative

plutôt suggérées que pratiquées). En cela, elle procède encore à la leçon humaniste que l'âge des grandes découvertes aide à consolider, mais reste consciente, dans les fractures du sujet et de son idéologie, qu'elle ne cesse d'exhiber, des limites imposées par la connaissance du monde et de la "mer ouverte" qui, dans l'expression poétique de Pessoa, en même temps unit et sépare¹ Ces limites, la leçon humaniste dit qu'elles peuvent tout de même être franchies, non seulement sur le plan matériel (et c'est la signification globale du roman) mais aussi sur le plan moral (et c'est une des remarques que Mendes Pinto nous présente dès son introduction): "Et de mon récit, que les hommes d'une part tirent un motif de ne point se décourager, pour ne pas négliger de faire ce qu'ils doivent face aux épreuves de la vie; car il n'en est aucune, si grande soit-elle, dont ne puisse venir à bout la nature humaine aidée de la faveur divine"².

Université de Lisbonne
Lisbonne
1997

¹ Dans le poème "O Infante" du recueil *Message* ("Deus quer, o homem sonha, a obra nasce./ Deus quis que a terra fosse toda uma,/ Que o mar unisse, já não separasse").

² Id., *ib.*, p. 33.

FAIRE ENTENDRE L'INOÛ MAÎTRISE ET ABANDON DANS LES PREMIERS RÉCITS DE VOYAGE EN AMÉRIQUE

JEAN-PHILIPPE MATHY

Le lendemain, au matin, nous fîmes voile et appareillâmes pour passer outre; et nous vîmes une sorte de poissons que l'on n'avait jamais vus de mémoire d'homme ni ouï-dire.

Deuxième voyage de J. Cartier (1535-1536)

Les récits de "découverte" ont ceci de particulier qu'ils décrivent une rencontre sans précédent entre deux cultures qui ignoraient jusque là l'existence de l'autre. La première rencontre ne sera pas reproduite comme telle, car la série de contacts qui la suit n'aura jamais plus le caractère originel du premier regard porté sur l'inconnu.¹ Cette fraîcheur, cette naïveté, cet émerveillement devant l'inouï, pas encore totalement compromis par les exigences de la domination, séduisent le

¹ Pour évoquer ce phénomène, James Boon décrit les relations ultérieures entre voyageurs et autochtones comme faisant seulement "écho" à la rencontre originelle, désormais retraduite en fonction des vagues successives d'expériences historiques qui l'ont suivie. Voir à ce propos l'article de Boon intitulé "Cosmopolitan Moments: Echoey Confessions of an Ethnographer-Tourist", in Daniel Segal, ed., *Crossing Cultures: Essays in the Displacement of Western Civilization* (Tucson, 1992).

lecteur contemporain, à l'heure où nous vivons le crépuscule du moment européen qu'inaugura la Renaissance. Les récits des voyages de Cartier et de Verrazano sont saturés d'ethnocentrisme, bien sûr, car la première rencontre n'a pas lieu dans un vide idéologique, elle n'est pas libre de tout préjugé ni de toute arrière pensée, comme on va le voir.¹ Mais le regard ethnographique et le discours géographique des premiers voyageurs découvrent un monde qui excède les représentations mythiques de l'Antiquité et fait éclater, dans la révélation d'une réalité insoupçonnée jusque là, les cadres conceptuels de l'univers médiéval européen.²

Une tension profonde habite ces compte-rendus de voyage, entre la relation du jamais-vu, qui donne à celui qui raconte le prestige du découvreur, et la nécessité de rendre l'inconnu reconnaissable, assimilable, puisqu'il s'agit au fond de convaincre le premier des lecteurs, le destinataire éminent de tous ces messages, le roi de France lui-même, que le jeu en vaut la chandelle, que les terres nouvelles méritent d'être annexées. Si la description du nouveau monde fascine et nourrit l'imaginaire, l'in-ouï, au sens étymologique du terme, est aussi source d'angoisse, que le texte, notamment par le recours au discours scientifique, s'efforcera d'apaiser. Les remarques qui suivent ont pour objet d'illustrer ce double mouvement de défamiliarisation et de refamiliarisation dans les récits de voyage de la première moitié du seizième siècle.

La relation attribuée à Verrazano s'adresse à "Sa Sérénissime Majesté," et le deuxième voyage de Cartier au "Roi très chrétien." Les navigateurs sont gens pratiques et ils n'oublient jamais à qui ils doivent la faveur de leur élection. Leur stratégie rhétorique est d'abord commandée par un souci immédiat: convaincre le monarque, qui, tout occupé à ses visées territoriales en Europe, se montre réticent, qu'il vaut la peine de coloniser les terres neuves, d'exploiter leurs richesses végétales et minérales et de convertir les peuples qui y vivent au christianisme. La triade coloniser-exploiter-convertir illustre la multiplicité des fonctions du récit de voyage.

Fonction économique d'abord, à laquelle il faut rattacher les descriptions enchantées des ressources naturelles de l'Amérique. Ainsi le paragraphe où Verrazano dépeint les abords du Cape Fear, en Caroline du Nord, soulignant au passage la difficulté qu'il y a à rendre compte d'un univers aussi merveilleux, que les mots sont impuissants à décrire:

¹ Jacques Cartier, *Voyages au Canada . Avec les relations des voyages en Amérique de Gonneville, Verrazano et Roberval* (Paris: La Découverte, 1992).

² Sur l'émerveillement de la première rencontre, et l'équivoque d'un rapport à l'autre qui le glorifie tout en l'annexant, voir l'ouvrage remarqué de Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World* (Chicago, 1991).

On y admire de belles campagnes et des plaines couvertes d'immenses forêts (. . .) si plaisantes à voir qu'il est malaisé de l'exprimer. (. . .) Elles sont formées et ornées de palmiers, de lauriers, de cyprès et aussi d'autres essences inconnues des Européens. Ces arbres exhalent à grande distance des odeurs très suaves.¹ (. . .) Nous pensons que (. . .) ce pays produit aussi des drogues, des liqueurs aromatiques et d'autres richesses: l'or, notamment, car la terre en a la couleur. Les animaux de toutes sortes y abondent: cerfs, daims et lièvres. Il offre des lacs et des étangs d'eau vive, peuplés d'un grand nombre d'oiseaux, ce qui permettrait de s'y livrer commodément au plaisir de la chasse (78).

Quelques pages plus loin, Verrazano note que les montagnes de l'intérieur "paraissent riches en matières minérales" (95). Le lyrisme proto-romantique des descriptions paradisiaques, qui annonce Chateaubriand, est ici au service de l'argument colonisateur.

Fonction politique, ensuite: il s'agit de justifier la conquête, en en montrant à la fois les avantages stratégiques (description des sites naturels qui se prêtent à l'installation d'un port, à l'édification d'un fort) et le faible coût en termes militaires (populations peu nombreuses, dispersées et faciles à subjuguier). Décrivant la baie de Naragansett, Verrazano note que "n'importe quelle grande flotte pourrait y demeurer en sûreté sans avoir à redouter tempête ni bourrasque"(94). De plus, ajoute le capitaine florentin, "au milieu du goulet se trouve un rocher de pierre vive, d'origine naturelle. Il serait aisé d'y installer des batteries ou un fortin pour la protection du port" (94). Cartier, pour sa part, conclut son évocation des mœurs indiennes par la remarque suivante, raccourci saisissant entre savoir et pouvoir, discours ethnographique et projet de domination :

De ce que nous avons connu et pu comprendre de ce peuple, il me semble qu'il serait aisé à dompter, de la façon et de la manière qu'on voudrait. Dieu, dans sa sainte miséricorde, y veuille porter son regard. Amen (215).

Fonction idéologique enfin, puisque le récit de voyage souligne à l'intention du monarque le profit spirituel qu'il ne manquerait pas de tirer

¹ Autre exemple, l'évocation par les compagnons de Cartier de la végétation luxuriante et parfumée de ce qui est aujourd'hui l'île du Prince-Edouard: "Nous y descendîmes ce jour-là en quatre lieux, pour voir les arbres, qui sont merveilleusement beaux, et de grande odeur, et nous vîmes que c'étaient cèdres, ifs, pins, ormes blancs, frênes, saules et autres, plusieurs inconnus de nous, tous arbres sans fruits. (. . .) C'est une terre de la meilleurs température qu'il soit possible de voir, et de grande chaleur; et il y a plusieurs tourterelles et ramiers et autres oiseaux. Il n'y manque que des havres" (135). La colonisation, précisément, viendrait combler cette lacune. . .

de la conversion, que leur nomadisme rend aisé, de tous ces indigènes devenus des sujets.

Nous vîmes," écrit Cartier, "que ce sont des gens qui seraient faciles à convertir, qui vont d'un lieu à l'autre, vivant et prenant du poisson au temps de la pêche, pour vivre (142).¹

L'argument destiné au roi s'enlève sur fond de guerres de religion, comme l'atteste l'allusion aux "méchants Luthériens, apostats et imitateurs de Mahomet" qui menaceraient d'éteindre la sainte foi,

si Dieu et les vrais serviteurs de cette foi n'y mettaient ordre par mortelle justice, ainsi qu'on le voit faire chaque jour, dans vos pays et royaume, par le bon ordre et la police que vous y avez mis (160).

Le Malouin évoque aussi, fort adroitement, la rivalité entre la France et l'Espagne, puissances ennemies quoique toutes deux catholiques. On sait que François 1^{er} était soucieux de ne pas encourir la condamnation par Rome de ses projets maritimes, le pape Alexandre VI ayant accordé le monopole des terres neuves à l'Espagne et au Portugal. Pour empêcher que Charles Quint ne fasse valoir la bulle papale contre les prétentions françaises outre-Atlantique, François 1^{er} élaborait une doctrine coloniale originale, qui enjoignait à ses marins d'éviter les terres espagnoles et qui déclarait que le but de l'entreprise canadienne n'était pas de coloniser de nouveaux territoires pour en exploiter les richesses naturelles, mais d'en convertir les populations.²

La dédicace au roi du second voyage de Cartier résume l'ensemble de ces arguments et fusionne le triple impératif de la colonisation, de l'exploitation et de la conversion en un seul et même plaidoyer:

Et maintenant en la présente navigation, faite par votre royal commandement, à la découverte des terres occidentales se trouvant sous les climats et parallèles de vos pays et royaume, inconnues auparavant à vous et à nous, vous pourrez voir et savoir la bonté et fertilité de celles-ci, l'innombrable quantité des peuples y habitant, la bonté de ces gens paisibles, et pareillement la fécondité du grand fleuve qui parcourt et arrose le milieu de vos terres, qui est le plus grand par comparaison, que l'on sache avoir jamais vu. Lesquelles choses donnent à ceux qui les ont vues une espérance certaine de l'augmentation future de notre très sainte foi, et de vos seigneuries et

¹ Verrazano affirme pour sa part que les peuples rencontrés "n'ont aucune religion et qu'ils vivent en toute liberté par suite de leur totale ignorance. Ils sont en effet fort aisés à persuader et ils imitaient le zèle et la ferveur avec lesquels ils nous voyaient remplir les pratiques chrétiennes" (99).

² Voir à ce propos l'introduction de Charles-André Julien aux récits de Cartier, pp. 22-23.

de votre nom très chrétien, ainsi qu'il vous plaira de voir dans ce présent petit livre (161).

Au-delà de ses fonctions pratiques fortement contextualisées par les nécessités historiques, la relation de voyage fait aussi appel aux pouvoirs de l'imagination. Le plaisir de ces textes, pour les contemporains comme pour nous-mêmes, ne vient-il de ce qu'ils sont à la fois récit d'exploration, roman d'aventures et quête utopique, dans la tradition des odyssées antiques, des contes picaresques ou des romans de chevalerie. Au miroir déformant de l'imagination populaire, les récits de voyage, dont on peut à juste titre suspecter la véracité, susciteront bientôt nombre de légendes, dont celles de Cathay et de l'Eldorado sont les plus connues. La réalité engendre la fiction en partie parce qu'elle la dépasse. C'est en raison du caractère proprement incroyable de ce que donnent à voir les nouveaux mondes, que se développera la pratique, inaugurée par Cartier et les autres, de rapporter au pays des "sauvages" qu'on exhibe aux regards stupéfaits de ses compatriotes, manière tout à la fois de prouver qu'on y est bien allé et de susciter l'enthousiasme pour l'immensité de la Création divine, lequel justifie en retour les immenses ambitions de savoir et de conquête de l'humanisme triomphant. Il y a plus de choses entre le ciel et la terre, disait Shakespeare aux héritiers de la scolastique, que dans toute votre philosophie.¹ Tant de choses à découvrir, à expliquer et à s'assujettir: les voyages ne forment pas seulement la jeunesse bretonne ou normande; ils ouvrent aux esprits aventureux l'immense chantier de la raison empirique.

On attendait aussi des indigènes qu'ils témoignent aux princes et aux armateurs de la valeur éminente de leurs territoires, relatant, dans une veine toute rabelaisienne, les faits les plus incroyables, enflammant à la fois l'imagination et la convoitise. Ainsi du chef Donnacona, "seigneur du Canada" que Cartier veut emmener en France

pour conter et dire au roi ce qu'il avait vu dans les pays occidentaux des merveilles du monde; car il nous avait certifié avoir été à la terre du Saguenay, où il y a infinité d'or, rubis et autres richesses, et où les hommes sont blancs, comme en France, et vêtus de drap de laine. De plus, il avait vu d'autres pays, où les gens ne mangent point et n'ont point de fondement et ne digèrent point; mais font seulement de l'eau par la verge. De plus, il dit avoir été dans un autre pays de Picquenyans, et dans un autre où les gens n'ont qu'une jambe, et autres merveilles, longues à raconter (234).

L'étroite imbrication du réel et de la fiction n'est pas limitée au contenu de la narration des voyageurs ou des autochtones. Elle régit le statut même de tous ces récits, ouvrages hybrides où se mêlent les

¹ *Hamlet*, Acte 1, scène 5.

références cartographiques dont les érudits s'efforceront par la suite de prouver la véracité (Hochelaga, c'est Montréal, Stadaconé, c'est Québec!) et les descriptions sans doute moins fidèles mais plus propres à exciter l'imagination des lecteurs et la convoitise des rois. Historiens et exégètes soulignent aujourd'hui l'incertitude qui entoure la production de tous ces textes: doute sur les sources des documents attribués à tel ou tel navigateur, mise en question de l'authenticité des manuscrits "originaux", traductions multiples, rééditions, copies de copies, etc. . . Il existe par exemple plusieurs versions de la relation de Verazzano. D'après Charles-André Julien, le premier de ces textes, rédigé en italien et traduit en anglais en 1841 serait "hâtif, incomplet et plein d'erreurs grossières." Une deuxième copie également en italien est "moins fautive mais aussi moins complète, avec des transpositions et des interpolations qui en dénaturent le sens" (30). C'est une troisième version, découverte en 1909 dans les archives d'un aristocrate italien qui fait désormais autorité, mais, souligne Julien, ce document est assorti de notes marginales "vraisemblablement dues à Verazzano".¹ On a là aussi affaire à une traduction puisque qu'"il est vraisemblable que le texte original de la lettre à François 1^{er} était en français ou en latin" (30).

Le premier voyage de Cartier ne fut lui aussi connu pendant des siècles que par une traduction d'un texte italien établi à la fin du seizième siècle. Ce n'est qu'en 1867 qu'on découvrit une copie manuscrite du texte primitif attribué au capitaine breton. Le deuxième voyage, dont il existe trois manuscrits différents à la Bibliothèque Nationale, serait dû, non à Cartier, mais à Jehan Poullet, secrétaire de l'expédition. Quant au dernier récit, il ne nous est parvenu que dans une version anglaise peut-être établie d'après des originaux trouvés en 1583 par un géographe britannique. Julien note par ailleurs que le *Brief Récit* (deuxième voyage) ne connut qu'un piètre succès puisqu'il n'eut qu'une édition, alors que "des compilations sans valeur épuisèrent plusieurs tirages". Le simulacre et la contre-façon enflammèrent plus les imaginations que le texte original. Le doute sur l'auteur, et sur l'autorité, de tous ces documents suggère à quel point ils sont le produit d'un travail collectif de production et de reproduction textuelles (éditions, traductions, notes, commentaires, etc. . .) qui a mobilisé, au cours des siècles, une foule d'archivistes, d'érudits, de chroniqueurs, d'historiens, de linguistes, de géographes et de cartographes célèbres ou anonymes. L'énigme de l'origine du texte est à la mesure de la dés-orientation extrême qu'a constitué pour ses auteurs, quels qu'ils soient, la rencontre d'une réalité insoupçonnée jusque là.

Il nous est sans doute difficile, à nous autres modernes tardifs, de mesurer à sa juste valeur l'ébranlement profond qu'a suscité, pour des esprits encore empreints de superstition médiévale, le "passage de la

¹ Charles-André Julien, *Introduction aux Voyages au Canada*, 30.

ligne," frontière impalpable, mais bien réelle, entre l'univers familier des paysages et des croyances qu'on a laissées derrière soi, et l'espace menaçant situé "hors-Chrétienté." Nul doute que les marins partis pour Terre-Neuve ont partagé l'effroi de tous ceux qui, comme les compagnons de Paulmier de Gonneville en route pour le Brésil, devaient franchir la ligne fatidique de l'Equateur, au seuil d'une aventure où se mêlent l'enthousiasme pour la faune marine et la malédiction des Tropiques:

Ils disent aussi qu'ils franchirent la barrière de l'Equateur le douzième jour de septembre; et qu'ils virent, tant dans un sens que dans l'autre, à l'aller et au retour, des poissons volants par bande comme feraient en France des étourneaux, avec des ailes comme des sourisgaudes, et approchant la grosseur d'un hareng blanc: ils voyaient aussi des dorées, marsouins et autres poissons, dont les matelots faisaient prise et bouillon. Alors commença sur le navire le mal de mer, dont les deux tiers au moins de l'équipage furent affligés; et en moururent le sieur Coste d'Harfleur, qui faisait le voyage par curiosité, Pierre Esteuvre et Louis Le Carpentier d'Honfleur, Cardot Hescamps, artilleur de Pont-Audemer, Marc Dugeon du Breuil, et Philippe Muris de Touques. Et dès lors ils commençaient à faire voile vers l'autre pôle (47).

Les voyageurs sont des héros qui, comme ceux des mythologies antiques ou de la science-fiction contemporaine, s'aventurent dans des mondes dont nul n'avait jusque-là l'idée, certains, comme le nommé Coste d'Harfleur, sans intérêt financier ou militaire, sans souci de gloire ou de fortune, mûs par la seule curiosité de l'inconnu. Ceux qui survivent aux épreuves des dieux rapportent, pour prix de leur témérité, des descriptions inédites, du jamais-vu, ce que le jargon journalistique appelle aujourd'hui un *scoop*, gages de notoriété scientifique ou de faveurs royales qui ne pouvaient que contribuer à l'émulation entre capitaines. "En vingt-cinq jours," dit Verrazano, "nous franchîmes plus de quatre cents lieues. Alors apparut une terre nouvelle que nul, ni autrefois ni de nos jours, n'avait jamais vue" (75). Le prestige de la "découverte" s'appuie sur l'affirmation péremptoire d'un voir originel, d'une prise de connaissance qui n'a pas de précédent, et qui ignore superbement l'antécédence des habitants de ces terres neuves pour lesquels elles n'ont rien de nouveau.

Mais l'ethnocentrisme du regard européen, on l'a dit, est encore empreint de naïveté et de bonne conscience triomphaliste, la conquête n'a pas encore ensanglanté les rivages de l'Amérique et rendu à jamais impossible cette sorte d'enchantement presque enfantin que suscite le spectacle de l'inédit:

Le lendemain, au matin, nous fîmes voile et appareillâmes pour passer outre; et nous vîmes une sorte de poissons que l'on n'avait jamais vus de mémoire d'homme ni ouï-dire. Ces poissons sont aussi

gros que des marsouins, sans aucune nageoire, et sont très faits par le corps et la tête à la façon d'un lévrier, aussi blancs que neige, sans aucune tache, et il y en a un très grand nombre dans le dit fleuve, qui vivent entre la mer et l'eau douce. Les gens du pays les nomment *adhothuys*, et ils nous ont dit qu'ils sont très bons à manger (177).

Le récit de voyage recèle tout un bestiaire fantastique de créatures monstrueuses qui rivalisent avec celles de l'imaginaire médiéval, et que le lecteur moderne, plus prosaïque identifie comme des pingouins ou des morses.

Une partie de ces oiseaux sont grands comme des oies, noirs et blancs, et ont le bec comme un corbeau. Et ils sont toujours dans la mer, sans jamais pouvoir voler en l'air, parce qu'ils ont de petites ailes, comme la moitié d'une main (113). Il y a autour de cette île plusieurs grandes bêtes, comme de grands bœufs, qui ont deux dents dans la gueule, comme chez l'éléphant, et qui vont dans la mer (128).

Le texte de Verazzano cité plus haut le dit: parce que la réalité dépasse la fiction la plus folle, les mots manquent pour faire entendre l'inouï. Le narrateur a recours à l'analogie, aux comparaisons incessantes pour mieux communiquer ce qui dépasse l'entendement. La familiarisation de l'étrange se lit d'abord dans les nombreuses références au monde du lecteur, paysages, faune et flore des climats tempérés de l'Europe atlantique, lieux et légendes de la Bible et de l'Antiquité. Les compagnons de Verrazano aperçurent "beaucoup de vignes sauvages qui, en grandissant, s'enroulent autour des arbres, suivant la coutume de la Gaule cisalpine" (84); ceux de Cartier des "champs de blé sauvage et de pois en fleurs, aussi gros et aussi beaux que j'en vis jamais en Bretagne, et qui semblaient y avoir été semés par des laboureurs. Il y a force groseilliers, fraisiers et rosiers de Provins, persil, et autres bonnes herbes, de grande odeur" (128).

Il n'est pas jusqu'aux autochtones qui ne doivent être comparés, pour suppléer par l'image à la description défailante, à des peuplades exotiques, mais déjà répertoriées, d'Afrique ou d'Asie.

Ces gens vont entièrement nus, sauf aux parties honteuses où ils portent des peaux de petits animaux du genre des martres et une étroite ceinture végétale tissée de queues d'autres bêtes. (. . .) Ils sont noirs de peau et assez semblables aux Ethiopiens. (. . .) Leur vigueur est médiocre, mais ils ont l'esprit délié, sont agiles et font d'excellents coureurs. D'après l'expérience que nous avons pu en faire, les deux premières de ces qualités les font ressembler aux Orientaux et surtout aux habitants des régions les plus reculées de la Chine (77).

La comparaison de l'inconnu au familier n'a pas seulement une fonction de communication. Elle répond sans doute à l'intérêt bien

entendu des capitaines de caravelles: si les terres nouvelles apparaissent comme trop étrang(èr)es, inaccessibles et inhospitalières, le roi renoncera à financer d'autres expéditions.

L'allégorie, par ailleurs, n'est pas le seul mode de la banalisation de l'étrange; il faut évoquer ce que j'appellerai la stratégie de nomination, comme si donner un nom aux îles et aux isthmes suffisait à parfaire la prise de possession territoriale, légitimant par un acte symbolique une conquête qu'aucun document, traité ou proclamation officielle, n'est venue ratifier. Les exemples de prise de possession au nom du roi sont nombreux dans les textes de la Renaissance, obéissant au rituel politico-religieux du plantement de la croix qui a pour fonction d'insérer durablement la conquête non seulement dans le sol, mais aussi dans les esprits, et ce, jusqu'au prochain voyage:

Quant la croix fut plantée, on fit plusieurs décharges d'escopetterie et artillerie, festin et dons honnêtes au seigneur Arosca et aux Indiens les plus importants; et quant au populaire, il n'y en eut pas à qui on ne fit quelque largesse de quelques menues babioles de petit coût, mais prisées par eux, tout cela pour qu'ils gardent la mémoire de la cérémonie; leur donnant à entendre par gestes et autrement, du moins mal possible, qu'ils avaient à conserver et honorer ladite croix. Et sur celle-ci était gravé, d'un côté, le nom de notre Saint Père le Pape de Rome, du Roi notre Sire, de Monseigneur l'Amiral de France (54).

Sur une autre croix, plantée au beau milieu du fort érigé par ses compagnons à Stadaconé, site futur de Québec, Cartier a fait inscrire "en lettres attiques, sur un écusson aux armes de France: FRANCISCUS PRIMUS, DEI GRATIA FRANCORUM REX, REGNAT" (236).

Le rituel de consécration qui accompagne l'érection de la croix (procession, prières, office) a pour but à la fois de sacraliser l'endroit et de légitimer sa conquête. Le "nouveau" territoire est littéralement baptisé, comme certains de ses habitants le seront à leur tour, puisqu'il reçoit à la fois un nom, un parrain (le Roi ou l'Amiral) et le sacrement qui l'intègre à la Chrétienté. D'espace inconnu, hors carte, peuplé de tribus sans écriture et sans mémoire, la terre neuve accède à l'existence à la fois géographique et historique puisqu'elle fait désormais partie de la temporalité provientielle de la Rédemption:

Nous fîmes faire une croix de trente pieds de haut (. . .) sous le croisillon de laquelle nous mîmes un écusson en bosse, à trois fleurs de lys, et au-dessus un écriteau en bois, gravé en grosses lettres de forme, où il y avait Vive le Roi de France. (. . .) Et après qu'elle fut élevée en l'air, nous nous mîmes tous à genoux les mains jointes, en adorant celle-ci devant eux, et leurs firent signe, regardant et leur montrant le ciel, que par elle était notre rédemption, ce dont ils montrèrent, en tournant autour de cette croix et en la regardant. (. . .)

Et puis nous leur montrâmes par signe que ladite croix avait été plantée pour servir de marque et de balise, pour entrer dans le havre; et que nous y retournerions bientôt et leur apporterions des objets de fer et d'autres choses (148).

Même en l'absence des indigènes, le plantement de la croix s'accompagne de la dotation du nom, emprunté à une commune, paroisse ou lieu-dit du domaine royal, par lequel le sol consacré est intégré au royaume de France, dont la contiguïté et la continuité de part et d'autre de l'océan se trouvent ainsi proclamées.

Et plus loin, à environ une lieue ou deux, nous trouvâmes une petite rivière, fort profonde (. . .) C'est un bon havre; et une croix fut plantée dans ledit havre, qui fut nommé Saint-Servan (121).

Mais on ne peut pas planter une croix au bout de chaque promontoire, au fond de chaque baie, au sommet de chaque colline; la conquête en deviendrait proprement interminable. L'appropriation nominale supplée alors au marquage par la croix, et, à plus forte raison, à l'occupation militaire, qui devra attendre de toute façon le bon vouloir du roi. La première expédition de Cartier illustre cette frénésie de la nomination, comme si l'incertitude quant au financement d'un second voyage exigeait de marquer le plus possible d'espaces du sceau de la langue française, la toponymie devenant la marque des prétentions politiques de l'Etat monarchique. Pas une crique, pas un cap, pas une île, pas une rivière, pas un monticule qui ne soient redoublés d'un signe capitalisé, nom d'un lieu-dit, prénom d'une sainte,¹ ou patronyme d'un grand personnage du royaume, ou, lorsque l'endroit s'y prête, référence à une caractéristique de la topographie ou de la faune (île des Bois, havre de la Baleine, baie des Chaleurs, anse de Blanc-Sablon).

Mais l'onomastique seule ne peut garantir la possession, et les croix qui hérissent le nouveau domaine de sa Majesté sont soumises au bon vouloir des autochtones, à qui l'on a tenté de faire comprendre, par des signes et des gestes dont il n'est jamais certain qu'ils aient compris l'entière signification, qu'ils se devaient de la respecter. En l'absence d'une langue commune, les mots partout font défaut et la rencontre entre les deux mondes est truffée de malentendus. Depuis les hauteurs qu'ils ont baptisées Mont-Royal, Cartier et ses hommes découvrent avec ravissement l'immense vallée du Saint-Laurent. Mais "par faute de langue" ils ne peuvent bénéficier de toutes les précieuses informations que leurs guides voudraient leur fournir sur les terres mystérieuses qui s'étendent vers l'ouest. De même, l'ignorance des codes culturels tracent des limites à l'accumulation du savoir ethnographique:

¹ "Le premier cap fut nommé le cap Saint-Pierre, parce que nous y arrivâmes le jour dudit saint" (131).

Faire entendre l'inouï

Et sur l'heure les peuples et Donnacona firent entre eux plusieurs prédications et cérémonies, lesquelles il n'est pas possible d'écrire, faute de les comprendre (238).

La conscience aigüe de la multiplicité des langues et des coutumes si caractéristique de la Renaissance et qui est au principe du relativisme d'un Montaigne, pour citer un exemple bien connu, est source d'angoisse et de frustration pour les navigateurs français, car la communication par signes qui vient pallier le défaut de langue autorise tous les quiproquos et tous les soupçons. Ainsi les compagnons de Cartier aperçoivent, au large de la Gaspésie, une multitude de "barques de sauvages", dont les occupants leur font signe d'aller à terre, "en [leur] montrant des peaux sur des bâtons". La méfiance des Français, leur infériorité numérique et l'impossibilité où ils sont d'interpréter le comportement des indigènes, malgré les signes évidents de leurs intentions pacifiques, transforment la rencontre en escarmouche, la violence des armes se substituant à la communication défailante:

Et eux, voyant que nous fuyons, équipèrent deux de leurs plus grandes barques pour venir après nous (. . .) dansant et faisant plusieurs signes de joie et de vouloir notre amitié, nous disant en leur langue: *Napou ou daman asurtat*, et autres paroles que nous ne comprenions pas. Et parce que nous n'avions (. . .) qu'une de nos barques, nous ne voulûmes pas nous fier à leurs signes, et leur fîmes signe de se retirer.(. . .) Et comme malgré les signes que nous leur faisions ils ne voulaient pas se retirer, nous leur tîrâmes deux passe-volants par-dessus eux (139).

L'inouï est moins ici ce dont on n'a jamais entendu parler que ce qu'on ne peut, faute de langue, pas entendre. Les interprètes hâtivement formés, qui constitueront par la suite un dispositif essentiel du processus de colonisation, acquièrent par leur connaissance des *deux* langues, celle des natifs et celle des visiteurs, une supériorité qui les rend suspects de jouer double jeu, puisqu'on n'est jamais sûr que leur traduction ne soit pas trahison. L'entente cordiale entre les Iroquois et les Français tourne court lorsque les deux Indiens emmenés en France à l'issue du premier voyage de Cartier, et qui servent d'interprètes après leur retour, sont soupçonnés de ne pas reproduire fidèlement les paroles des uns et des autres, introduisant la malédiction de Babel au cœur du Paradis.

Après s'être ensalués, Taïnoagny commença à parler et dit au capitaine que le seigneur Donnacona était marri de ce que le capitaine et ses gens portaient tant de bâtons de guerre, car de leur côté ils n'en portaient aucun. A quoi le capitaine répondit qu'il ne cessait pas de les porter à cause de ce mécontentement, et que c'était la coutume de France, et qu'il le savait bien. Mais, malgré tous ces mots, le capitaine et Donnacona n'en firent pas moins grande

chère ensemble. Et alors nous nous aperçûmes que tout ce que disait Taïnoagny ne venait que de lui et de son compagnon (185).¹

L'Autre menace le Même parce que la nouveauté du nouveau monde porte en elle la contestation du sens, celui des paroles et des comportements individuels tout d'abord, mais aussi, plus largement, la signification implicite qui s'attachait à l'univers familier des coutumes et des croyances jusqu'ici indiscutées, ce que les anthropologues appellent la culture et les philosophes l'impensé. La culture, écrit Emmanuel Lévinas,

peut, d'abord, être interprétée comme une intention de lever l'*altérité* de la Nature, qui, étrangère et préalable, surprend et frappe l'identité immédiate qui est le *Même* du moi humain.

La formule décrit en termes philosophiques le dilemme des navigateurs européens: l'émerveillement initial devant l'altérité du nouveau monde, l'ouverture, l'espace d'une épiphanie, à l'étrangeté préalable de la nature (physique ou humaine, puisque le sauvage est désormais, et pour longtemps, l'homme à l'état naturel)² sont immédiatement repris dans la trame du discours culturel et religieux, qui leur assigne une place dans l'économie du moi collectif du vieux continent.

La stratégie du nom, on l'a vu, répondait à la nécessité de rendre le lointain plus proche, et d'apprivoiser l'inconnu. Les consolations de la religion sont elles aussi omniprésentes, assurant que "le retour en chrétienté" aura lieu sans encombres. Avant le départ, on administre à l'équipage les sacrements, "autant pour la réussite d'un si lointain voyage que dans la crainte de ne pas les recevoir de longtemps car il n'y avait pas de chapelain sur le navire, et qu'ils allaient hors-Chrétienté" (Gonneville, 45). Au retour, on rend "grâce au Créateur, le priant,

¹ Les malentendus du *Brief Récit* marquent, on vient de le voir, le passage de la gratitude ("ces gens venaient à nous avec autant d'amour et de familiarité que si nous eussions été du pays", 190) à la méfiance, et à l'affrontement. Mais déjà dans la relation du premier voyage pointent la violence et le préjugé; dans un même paragraphe, les habitants de l'Amérique méritent la compassion parce que "ce sont là les plus pauvres gens qui puissent être au monde" et sont déclarés "larrons à merveille, de tout ce qu'ils peuvent dérober" (147).

² La relation équivoque à l'état de nature constitutif de la philosophie sociale de l'Europe classique est déjà là, toute prête, dans les textes du premier seizième siècle. L'idéalisation du bon sauvage et la nostalgie d'un état d'innocence à jamais perdue voisine avec la diabolisation de la "race mauvaise", comme dans le récit de Verrazano: "Nos prévenances n'avaient aucun effet sur eux et quand ils n'avaient plus rien à échanger, les hommes se livraient, tandis que nous nous éloignions, à toutes les démonstrations de mépris et d'impudeur que peuvent concevoir les plus viles créatures" (97).

finissant notre navigation, de nous donner sa grâce et son paradis à la fin. *Amen*" (Cartier, 245).

La connaissance positive, cosmographique ou ethnographique, rivale du discours religieux, sert elle aussi à conjurer l'angoisse de l'insignifiant.

Le savoir, écrit encore Lévinas, serait ainsi le rapport de l'homme à son extériorité, le rapport du Même à l'Autre où l'Autre se trouve finalement dépouillé de son altérité, où il se fait intérieur à mon savoir, où sa transcendance se fait immanence.¹

Le savoir est appropriation, et la théorie, du grec *theorein*, contempler, est un regard qui s'assimile l'autre et par lequel l'altérité revient au même. Le texte de Gonneville rapporte que "l'Indien Essomericq" que les voyageurs avaient ramenés du Brésil, était, "à Honfleur et dans tous les lieux traversés, très *regardé* [c'est moi qui souligne] car il n'y avait jamais eu en France personnage de si lointain pays" (63).

Le désir de voir, il est vrai, n'est pas le seul fait des Occidentaux; il anime aussi bien les peuples d'Amérique, et la première rencontre donne lieu à des regards croisés, à une ethnologie réciproque où se mêlent curiosité et stupéfaction.

Chaque jour, raconte Verrazano, il venait du monde pour voir notre vaisseau. (. . .) Il arrivait souvent qu'un des deux rois venait avec la reine et beaucoup de ses gentilhommes pour visiter suivant son plaisir. (. . .) Il nous envoyait une barque pour (. . .) nous informer de son désir de voir le navire. (. . .) Il examinait tous les engins du navire, nous demandant à quoi ils servaient, imitait nos habitudes et goûtait de nos vivres. Puis il prenait aimablement congé de nous (91).

Nul doute que l'apparence physique des navigateurs surprit et fascina tout autant les Américains que leur cuisine ou leur technologie. Ainsi, dans ce passage du récit de Verrazano qu'il faut citer dans son intégralité à cause de sa richesse, et où apparaissent déjà côte à côte, à l'aube de la Conquête, dans les tout premiers récits, les thèmes promis à une interminable postérité de la différence raciale et de l'opprobre du cannibalisme:

Nous avons envoyé à la nage un de nos jeunes matelots porteurs de quelque pacotille: grelots, miroirs et autres cadeaux. Lorsqu'il fut parvenu à quatre brasses de ces gens, il leur lança ces objets. Mais voulant s'en retourner, il fut rejeté par les flots avec une telle violence qu'il roula à demi mort sur le rivage. Ayant vu cela, les indigènes accoururent aussitôt. Ils prirent le matelot par la tête, les jambes et

¹ Emmanuel Lévinas, "Détermination philosophique de l'idée de culture," in *Entre Nous, Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: 1991), 186.

les bras et le transportèrent à quelque distance. Le jeune homme, se voyant ainsi emporté, fut pris de terreur et poussa de grands cris. Les autres, pendant ce temps, criaient également en leur langage, pour le persuader de ne rien craindre. Puis, l'ayant étendu à terre, au soleil, au pied d'un monticule, ils prodiguaient les marques de leur admiration, considérant la blancheur de sa peau et détaillant tout son corps. Ils le dépouillèrent de sa chemise et de ses chausses et le laissèrent nu, l'approchant de la chaleur d'un grand feu qu'ils avaient allumé. A cette vue, les matelots restés dans la chaloupe demeurèrent épouvantés, ainsi qu'il advient chaque fois qu'ils se trouvent en présence d'une nouveauté, et crurent que ces gens-là voulaient faire rôti leur compagnon pour le dévorer (80).

La relation des fascinations croisées est asymétrique, puisque on ne connaît le désir des Amérindiens qu'à travers la relation qu'en font les Européens. Ainsi apprend-on que ceux que Cartier avaient emmenés à Saint-Malo "commencèrent à conter ce qu'ils avaient vu en France et le bon traitement qu'il leur avait été fait" (180), mais on doit croire le narrateur sur parole, puisque sa voix se substitue à celle des intéressés. Le texte européen a le dernier mot et conserve le privilège de l'énonciation; la relation de voyage, surtout lorsqu'elle se déploie selon le registre de la science, replie sur l'immanence du connu, pour parler comme Lévinas, ce que l'étrange(r) pouvait avoir de transcendant.

Cette supériorité de l'écriture n'échappe pas à ceux qui en sont dépourvus. Les Indiens eux-mêmes, si l'on en croit Gonneville, rangèrent la raison graphique au nombre des pouvoirs inquiétants de leurs visiteurs, au même titre que les voiliers, les mousquets, et la verroterie.

Quand les Chrétiens eussent été des anges descendus du ciel, ils n'eussent pu être mieux chéris par ces pauvres Indiens, qui étaient tous ébahis par la grandeur du navire, l'artillerie, les miroirs, et autres choses qu'ils voyaient dans le navire, et surtout parce que par un mot de lettre qu'on envoyait du bord aux gens de l'équipage qui étaient dans les villages on leur faisait savoir ce qu'on voulait; ne pouvant s'expliquer comment le papier pouvait parler. Ils redoutaient les Chrétiens pour cela. (53).

Cartier et Verrazano se disent tous deux hommes de science, mais c'est le second, lettré et pétri d'humanisme à l'italienne, qui tire toutes les conséquences de sa découverte "sous le rapport cosmographique". A la suite d'une longue démonstration géométrique truffée d'équations et de "données théoriques", le Florentin conclut à l'irréfutabilité de ses observations: les Anciens avaient tort, il existe bien "un autre monde" entre l'Europe et l'Asie, un continent immense, insoupçonné jusqu'ici. L'intention du navigateur, comme celle de tous ses contemporains étaient, sur la foi des croyances aristotéliennes, de parvenir "au Cathay

et à l'extrémité orientale de l'Asie" (102). Mais l'expérience, affirme Verrazano, contraint à démentir

l'opinion universellement admise par les anciens que notre Océan occidental ne faisait qu'un avec l'Océan oriental des Indes, sans aucun continent interposé (102).

Cartier lui aussi oppose aux "lumières naturelles des sages philosophes du temps passé" la "véritable expérience" des humbles marins du roi que la relations de voyage a pour but tout à la fois de décrire et de valider. Anticipant le débat qui ne manquera pas de l'opposer aux sceptiques et aux doctrinaires, le navigateur malouin fait appel à son tour à l'autorité d'Aristote :

Je dirai pour ma réplique que le prince de ces philosophes a laissé, parmi ses écrits, un bref mot de grande conséquence, qui dit que *experientia est rerum magistra*; par l'enseignement duquel j'ai osé entreprendre d'adresser à la vue de votre majesté royale ce propos, en manière de prologue à mon petit labeur (159).

Mais l'expérience des Modernes ne vient pas seulement déstabiliser les certitudes des siècles passés: la déchirure qu'opère la révélation d'un autre monde, inconnu des Anciens, est aussitôt suturé par le rappel rassurant des profits que ne manquera pas d'engendrer la connaissance empirique, promesse de maîtrise du monde. Les navigateurs le savent bien: leurs adversaires sont nombreux, tant dans l'Eglise qu'à la Sorbonne. Aussi s'empressent-ils d'affirmer que leurs travaux, s'ils menacent l'autorité de la tradition scolastique, ne font en fait qu'accomplir les Ecritures et étendre au reste du monde le déploiement de la Révélation. Comme le soleil, affirme Cartier, la clarté de la sainte foi se propage d'est en ouest, atteignant enfin les contrées reculées du couchant, ce monde païen "à l'occident de notre Europe" que les hardis navigateurs ont fait venir à la lumière de la connaissance. Verrazano, pour sa part, conclut sa relation au Roi Sérénissime en soulignant combien ses découvertes contribuent à la destinée manifeste de l'Occident Chrétien:

J'espère que nous obtiendrons confirmation de tout cela avec l'assistance de Votre Majesté que Dieu tout-puissant rende prospère et fasse jouir d'une longue renommée afin que nous conduisions heureusement à leur fin ces travaux cosmographiques et que soit accomplie la Sainte Parole de l'Evangile: *In omnem terra exivit sonus eorum, etc...* (106).

Le récit par Cartier des ravages du scorbut montre à quel point le regard scientifique sert à conjurer l'inconnu au moment même où il en fait surgir la menace pour les évidences illusoires de la Tradition. Contre le mal mystérieux qui décime l'équipage, le capitaine a d'abord recours aux rituels de la religion. Il fait "mettre son monde en prière et oraisons",

fait dire la messe auprès d'une image de la Vierge Marie auprès de laquelle on s'est rendu en procession, et fait vœu de pèlerinage à Notre-Dame de Rocamadour, si la grâce divine lui permet de retourner au pays. Bientôt, cependant, le désir de savoir l'emporte et Cartier ordonne l'autopsie d'un compagnon qui vient de mourir:

Parce que ladite maladie était inconnue [souligné par moi], le capitaine fit ouvrir le corps, pour voir si nous aurions quelque connaissance de celle-ci, pour préserver, s'il était possible, ceux qui restaient (227).

Suit une description anatomique qu'ont dû apprécier Ambroise Paré et les chirurgiens de sa Majesté:

Et il fut trouvé qu'il avait le cœur tout blanc, et flétri, entouré de plus d'un pot d'eau, rousse comme datte; le foie, beau; mais il avait le poumon tout noirci et mortifié; et tout son sang s'était retiré au-dessus de son corps (227).

Ironiquement, c'est grâce aux pratiques médicales des "sauvages" que les marins devront leur guérison, leurs hôtes leur ayant montré comment consommer un breuvage fait avec "le jus des feuilles d'un arbre" dont on devait "piler l'écorce (. . .) et la mettre à bouillir dans l'eau" (230).

Mais l'épisode de la guérison par les plantes qui accomplissent en huit jours ce que "tous les médecins de Louvain et de Montpellier, avec toutes les drogues d'Alexandrie" n'auraient pu faire en un an, ne prouve-t-il pas à la fois les merveilles du nouveau monde et la capacité des habitants de l'ancien de tirer les leçons salutaires de l'expérience? Les premières relations de voyage en Amérique livrent aux Européens avides de connaître et de posséder cette vérité paradoxale: la conquête de "l'altérité préalable de la Nature" ne se fera qu'au prix du renoncement aux évidences implicites de la coutume. C'est ce double mouvement de subversion du familier et d'appropriation de l'étrange que révèle le récit de découverte, refermant bientôt dans l'arrogance d'un savoir conquérant l'ouverture qu'avait opéré, le temps d'un regard, la surprise émerveillée.

University of Illinois
Champaign-Urbana
Mars 1998

FAITH, FLESH, AND SCIENCE ANTHROPOLOGY MADE IN AMERICA, 1724

MARY BAIN CAMPBELL*

The science of the manners and customs of different peoples has some quality so useful and interesting that Homer thought he ought to make it the subject of an entire poem.

Joseph Lafitau (1724)

If anthropology is regarded as an intellectual impulse or as a question (what is human, and how various?), it is obviously older than its institution, widely regarded as a phenomenon (and instrument) of nineteenth-century European colonialism. But although cases have been made for its origins as coextensive with writing itself, it is clear that from the beginning of European expansion in the mid-fifteenth century a set of new and intense historical pressures were brought to bear on the question, and resulted eventually in a socially functional set of regulated and standardized practices, including periodical publication of data belonging to a particular regimen of knowledge. A question once central to the task of poetry became the property of a science opposed to the indeterminate and the inspired. This essay will concentrate on the pre-institutional but recognizably "scientific" case of the Jesuit Lafitau's enormous Enlightenment tome, *Moeurs des sauvages américains*,

* Cet article reprend le texte du chapitre IX de *Wonder and Science: Representing Worlds in Early Modern Europe*, de Mary Baine Campbell, à paraître au Cornell University Press. Publié avec l'aimable autorisation de Cornell University Press.

comparées aux moeurs des premiers temps(1724). But first a word about other work (or play) in the as yet non-existent "field," as Lafitau's literary context.

Many kinds of representation bearing information about customs other than "one's own" were available over the centuries between the sudden expansion of travel and the production of Lafitau's book. Their aims were certainly not those of a theorist; in some cases their aims were no more than entertainment of a purchasing audience. Lafitau made use of most such kinds of representation and refers to them explicitly: obviously, "the old Relations" (1:337) of explorers, colonial administrators and missionaries who had gathered relatively unsystematic information before him in the newly contacted lands, East and West, along with the more comprehensive cosmographies (or "natural and moral histories") of geographers like Peter Heylen and André Thevet or administrators such as Father Joseph Acosta; somewhat less obviously, commentaries on classical literature, especially Homer and the books of the Hebrew Bible, where considerable interest in the folkways and material conditions of those important cultural cousins had sprung up among the humanists. Perhaps most interesting of contributors to an eventually theorized and methodized social science was the rapidly developing art of prose fiction--Lafitau cites Fénelon's *Télémaque* (1699) and (with some censure) Baron de Lahontan's sometimes fictionalized account of his journey to Canada (*Nouveaux voyages*, 1703); in England, in the same year as Lafitau's *Moeurs*, *Gulliver's Travels* is the major example of overt fiction handling the materials of which Lafitau makes use (Handler and Segal 1990).

None of the texts described above were altruistically aiming to engender an anthropology of course. They belonged to a culturally self-conscious moment, stimulated economically and intellectually by contact with unknown kinds of personhood and community--with people, moreover, who had been theoretically and, in particular, theologically impossible. It was a moment stimulated as well by the violent fragmentation of Christendom during the religious wars of the Reformation. The most theoretical antecedents to Lafitau (other than utopias) were those engaged in the debate between jurist Hugo Grotius and natural historian Johan de Laet (director of the Dutch West India Company) over the "origins" of the American people. They must have come from the Old World (otherwise there would have been more than one Adam and Eve!), but an intellectually respectable narrative was hard to come by: studying traces and survivals in Amerindian customs might provide evidence of an Old World genealogy. Grotius's study linked Americans to ancient Aethiopian and Chinese settlements, de Laet's to Siberia/Scythia. Lafitau clearly favors Greek origins, perhaps because he has more material on ancient Greek language, fables (his word for myth) and customs, perhaps because he is anxious to raise the

reputation of his "sauvages." But this particular choice of origin is not the destination of his argument. It provides the (shaky) ground for a systematic treatment of human homogeneity as expressed in cultural variation.

Father Lafitau and the *Moeurs des sauvages américains*

And when we preach to them of one God, Creator of Heaven and earth, and of all things, and even when we talk to them of Hell and Paradise and our other mysteries, the headstrong savages reply that this is good for our Country but not for theirs; that every Country has its own fashions. But having pointed out to them, by means of a little globe that we had brought, that there is only one world, they remain without reply. Jean de Brébeuf (1635)

Joseph François Lafitau (1670-1746) spent six years among the Iroquois in a Canadian mission at Sault Saint Louis (outside of Montréal) in the early eighteenth century, and who knows how many more reading "the old Relations" for data about the earlier, contact-period lifeways of the Iroquois and other American peoples. His big illustrated book, *Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premier temps*, is considered by many to constitute the first work of ethnology proper (especially in its articulation of a classificatory system to describe Iroquois kinship); though little read in the century and more intervening between its appearance and Lewis Henry Morgan's *League of the Iroquois* (1851), it has earned the respect of many anthropologists and is still in use as a reliable source for the folkways it set out, in part, to represent and interpret.¹

Even more than ethnological interpretation, Lafitau's book offered a theory of global culture, and a methodology, called in more recent times "upstreaming" or, in the introduction to ethnologist William Fenton's 'translation (with Elizabeth Moore), "reciprocal illumination."²

¹ See Sol Tax, "From Lafitau to Radcliffe-Browne"; uses of Lafitau's material to ethnologists and ethnohistorians today are numerous; see for instance, on his identification of matrifocal and matrilineal structures in Iroquois government and genealogy, Martha Harroun Foster, "Lost Women of the Matriarchy."

² All subsequent quotations from Lafitau will be cited parenthetically by volume and the page numbers of both the Fenton-Moore edition and, in brackets, the French first edition (these page numbers are also included in brackets in the Fenton-Moore edition). Both are two volumes, splitting at the same place in the text. A French-language annotated edition is in preparation for the University of Montréal press.

I have not limited myself to learning the characteristics of the Indian and informing myself about their customs and practices ... I have read carefully [the works] of the earliest writers who treated the customs, laws and usages of the peoples of whom they had some knowledge. I have made a comparison of these customs with each other (1:27 [3]).

Homer, Herodotus, Pliny and Tacitus allowed the anthropological Jesuit a look at Iroquois customs "upstream" in the River of Time, closer to their origins and of course better recorded than the past integrity of the Iroquois' oral culture.

The point of Lafitau's relatively novel method, not unprecedented but unique in its exhaustive and continuous application, was a polemically theological one: to show that the fundamental principles of religion are common to all cultures, past and present:

To give, then, to religion all the advantages that it can draw from a proof as strong as is that of the unanimous consent of all peoples and to take from atheists other means of attacking it in this way (1:29).

Secondarily, as Elizabeth L. Moore's editorial notes in the Fenton-Moore edition are keen to point out, the work functions to some extent as a "mirror for princes" (and everyone else): Lafitau admires much in the training and conduct of Iroquois warriors and chiefs, whom he has elevated in prestige for his readers through the comparisons with ancient Greek culture, and points out in his chapter on "The Design and Plan of the Work" that "people should study customs only in order to form customs" (1:28). It is not easy to imagine what use he imagines for polite French society in his discussions of cliterodectomy and cannibalism, but as we will see later, we can learn something quite important to Lafitau from his representations of pain and mutilation.

One feature of *Moeurs* that in twentieth-century hindsight seems a step towards the modern social sciences is its combination of near-total independence from first-person narrative, along with its open acknowledgement of the field work (Lafitau doesn't call it that) and theoretical speculation of others. One is confronted in Lafitau's book with what amounts to the work of a (retroactively scientific) community, aimed at the understanding of first principles rather than the representation of historical particulars or subjective experience. His Renaissance predecessor André Thevet, Royal Cosmographer to the last Valois kings and also in holy orders, had also travelled and produced big illustrated books that attempted to cover the world for (at least phantasmatically) a community of practical or serious readers, but his debts to the voyages and texts of others are scrupulously hidden, their authors sometimes accused by Thevet of plagiarizing *him*.¹ In the

¹ See my article, "Sixteenth Century Voyage Literature and Ethnographic Pleasure." For more on the delicious Thevet and his context see the work of

intervening century and a half, the socialization of scientific communities had taken off, and the physical sciences were already recognizably modern in their institutional structures: research centers, journals, relatively open availability of data, standardization (and thus depersonalization) of techniques and report formats were all more or less normal features of "natural philosophy."¹ Lafitau writes in this spirit, but on social realities ("manners and customs") the study of which was not yet institutionalized--most historians date the birth of anthropology to the mid-nineteenth century.²

Lafitau's relation to these sources out of which so much of the texture of his book is composed is characteristically critical: of travel relations and voyages,

Travellers would have spoken differently [about the Indians' lack of religion] if they had been in less haste to relate these things to the public and to impart discoveries by which they intended to gain honour for themselves. As I have said, the first glimpse is deceptive and one must never take it upon oneself to describe the manners and customs of a country on which there are no systematic studies unless one knows the language: a knowledge which demands long study ... (1:94 [112]).

On the quality of attention of classical sources, Plutarch, for instance,

sought to explain [the meanings of these mysteries], saying that the turtle which was carrying its house signifies that women should remain at home ... but it is clear that this is an inference that Plutarch has made in accordance with the code of conduct of his times ... (1:84 [98]).

Frank Lestringant, especially *Mapping the Renaissance World*, (published in France as *L'Atelier du cosmographe*); and his biography of the cosmographer, *André Thevet, cosmographe des derniers Valois*.

¹ See for instance the recent work of historians of early modern science Stevin Shapin, *A Social History of Truth*, and Lorraine Daston and Katharine Park, *Wonder and the Order of Nature, 1150-1750*. For the pre-seventeenth century norms of secrecy in scientific investigation and dissemination, see William Eamons, *Science and the Secrets of Nature*.

² Official birthdays of anthropology usually relate to the dates of origin of Ethnological Societies: the Ethnological Society was founded in England in 1843, the Société Ethnologique de Paris in 1838 and the Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte in Germany in 1869. Historians of early modern Europe sometimes see anthropology, as I do, emerging earlier as a discourse or "language" (see e.g. Joan-Pau Rubiés, "New Worlds and Renaissance Ethnology."

Similarly, "[a]uthors who have written on the customs of the Americans have not paid any attention to the gynocracy established among these peoples" (1:344 [569]). On (literate) native informants, "[t]he testimony of the Inca, Garcilasso, impresses me more than all the rest. ... [F]or though, he did not come into the world until sometime after the ... fall of that great empire ... he is still an author born in the very country of which he writes" (1:274 [440-1]).

Lafitau compares reports on the same topics, notices and registers the significance of unanimities and discords, makes allowance (usually) for the passage of historical time between one source and another. He uses oral sources when he needs to, but discriminately and plurally:

I have asked the best informed Canadians and those who have communicated with the Indians, to find out what could be the significance of that white stick covered with swan feathers ... (1:151 [266]).

His sources are not sources of heroic text, appropriable signs of heroically witnessed or collected knowledge, but sources of what will be transformed into disinterested information. Information has had the knower sieved out of it; it is certified not by authority but by rigorous method. Lafitau seems to be battling the mythic element in earlier "moments of encounter," first and foremost by removing the hero--removing the rhetorical presence of point of view (as far as that term is understood to involve a personal subject). Given his respect, however qualified, for eye-witness testimony, Lafitau uses his own experience as respectable data, where it has been extensive enough. But *pace* de Certeau, the "I," at least as *witness*, appears rarely. The collecting and classifying I, though certainly a presiding genius and literally present (from time to time) in the first person pronoun, is not a hero, neither an agent of narrative nor an intermediary for our vicarious experience of the culture systematized in Lafitau's book.

The layout of *Moeurs* is carefully adumbrated in Chapter One, "The Design and Plan of the Work." Lafitau describes the rational ordering of his apparently heterogenous topics ("difficult to assemble ... under a single point of view"; "très-difficile de les rassembler sous un point de vue" (1:36 [18]) as achieved by "connecting things in a natural order and making such connection between them that they *appear to* follow each other naturally" (1:37 [18]; "enchaînant les choses de telle manière, qu'elles se trouvent dans l'ordre qu'elles doivent naturellement avoir; & leur donnant une telle liaison, qu'elles *paraissent* suivre l'une de l'autre"; emphasis mine). Within the topics focusing the fifteen chapters,

in the descriptions of the customs of the Americans the parallel with those of the ancients is always sustained, because there is not a single detail of the former which has not its roots in antiquity (1:37 [18]).

Despite his fondness for and interest in the past, Lafitau is not a historian. The account of the Indians he wishes to give is one extrapolated as carefully as possible from secondary sources to represent "this culture and these customs as they were before their alteration" through "trade with the European nations" (1:41 [25-6]). Though he is a diffusionist, believing similarities between heroic and mythic Greek culture and the warrior culture of the Iroquois are historically related rather than "evolutionary" parallels, he wants to describe a pure form of Iroquois folkways (unrecorded in any sources he respects or has access to) rather than what he sees before him. "I shall be able to speak of those changes made among them in another work," he says (1:41 [26]), but it never appeared.¹

However actually interested this globally theoretical account of *moeurs* by an author in the embattled service of the "holy, catholic and apostolic Church" may be, its integrated diversity of sources and voices, European and Iroquois, male and female, trader, explorer and missionary, oral and written, past and present, personal and official, provides a surface of such collective (even intersubjective) testimony as to sound like objectivity itself (the fools'gold of colonial science). In *Moeurs des sauvages américains* we are faced with the compost of hundreds of encounters, including but in no way privileging the author's. What happens to our fabled object of obsession, The Other, when no particular or identifiable self-interested Self is shown to be looking?² Lafitau widens the stage of this psychodynamic to represent a

¹ The fate of the manuscript and Lafitau's publication plans are unclear. He himself describes that "other work" as one "in which I propose to relate the establishment of the Christian religion among them and the efforts made by the evangelical workers to change these Indian mores to bring them into conformity with the laws of Jesus Christ" (1:41 [26]). Fenton and Moore's footnote says only, "The book on culture change and the establishment of the Christian religion was never published" (1:41). Elsewhere, in their Introduction, they speak of a never-published work they describe as "a repackaged version of the long and tortuous chapter on religion in the *Moeurs*," prepared "within two years after the printing" of the *Moeurs* (1:xli). "Armed with all the required permissions from within the Jesuit order, the work, nevertheless, failed to clear the Royal censor and it was still in his hands in 1740." Lafitau claims he was scooped by another Jesuit "who appropriated my system"; the editors wonder "whether these difficulties with the civil authorities ... stem from conflicts arising from his duties as procurator in a time when tension was rising between the Jesuits and the Crown" (1:xli-ii). Whether the editors are talking about the same work in two different places is not easy to tell; I have found no other references that do not refer to this note.

² For the other side of the same coin, see Susan Stewart's analysis of Lafitau's near contemporary, George Psalmanazar's *Historical and Geographical Description of Formosa* (London, 1704), an entirely "forged"

culture looking at a culture, prefiguring the long-dominant unself-consciousness of an anthropology that probes "other cultures" as if itself from Noplace. A Self disguised as a culture's representative and instrument of inquiry may find an Other disguised, not as subhuman but as a subcategory: the "Savage Mind."

"La Religion influoit en tout"

Lafitau's deepest interest, manifest especially clearly in his longest chapter, "Religion," is in proving the universal and persistent presence of the religious impulse in all cultures. Chapter Four, with its relentless demonstrations that everything is everything, can be exquisitely boring reading for a (post)modern critic, and it is not what modern ethnologists and ethnohistorians go to Lafitau to find, being almost entirely about Old World pantheistic religions and their symbolism, of which Lafitau finds strong traces in many features of the Amerindian cults. But it will behoove us to cut through the boredom—for it was this focus, with its (rational, erudite) embrace of the mystical, the ecstatic and the sublime, that mesmerized and motivated the earliest modern scientist of culture.¹

Culture in Lafitau's work is clearly (though not etymologically) derived from culte, and religion casts a very wide net over what Lafitau in fact describes, ingenuously, as "everything" (1:36 [17]; Lafitau's metaphor is better: "la Religion influoit en tout" [my emphasis]).² One senses in this

ethnographic work by a purported "Formosan" (actually from "somewhere between Avignon and Rome"), in "Antipodal Expectations." In her study of this fictional ethnography as a clarifying special case of ethnography in general, Stewart points out that "the function of a description in the confessional mode is not the replications of an 'outside,' an objective world unaffected by authorial consciousness, but rather the invention of the speaking subject as the location of veracity" (67).

¹ Contemporary reviews of the *Moeurs* tend to see this, with the author, as the most thrilling and salient feature: see *Journal des Sçavans*, 75: 593-98 (1724) and *Mémoires de Trévoux* (a preview and one review in two parts), 22: 2189-92 (Dec. 1722), 24: 2001-29 (Nov. 1724), and 25: 197-239 (Feb. 1725). This is not to say that Lafitau's first critics did not experience *longeurs*: the *Journal des Sçavans* admits that "Les lecteurs trouveront peut-être un peu longues quelques unes de ces dissertations ..." (75: 596).

² "The matter of customs is a vast one comprising everything in its scope [La matière des Moeurs est un matière vaste qui embrasse tout dans son étendue]" (1:36 [17]). "We shall see several similar and curious traits of it [religion] in the other chapters, those on their government, marriages, warfare, medicine, death, mourning and burial so that it seems that, formerly and in the first times, religion played a part in everything" (1:36 [17]).

work, harbinger of Enlightenment values and projects, a resistance to the encroaching *secularism* of the Enlightenment (and not just to the atheism Lafitau explicitly opposes with his theory), a desire (for all colonial texts are formulated around desire) for a less "disenchanted" world.¹ The good father's loving attention to "our Indians," combined with his exhaustive detailing of parallels from many locations of antiquity (not to mention early modern China and Oceania), gives first and foremost an impression, at least in the giant chapter on religion, of wallowing--in a flood of religious and ecstatic materials. The science of culture is an oxymoron, for the system of investigation and classification that quantifies and regulates information is here applied to phenomena whose essence and function lie in the production of (multiple) *significance*, of that which exceeds quantification and ignores regulation.

Capitalism, and the consumer culture that must float it, require the subtle, unconscious despair of atheism (or its contemporary cognates). As long as there exists a structure of desire and partial fulfillment other than that organized around the commodity, a viable form of non-participation in the economy blocks the absolute extension of the market. But the acquisitive impulse remains constant across this important gap of economic interest: "the harvest of souls is more ripe here than in any other place," says Brébeuf (one of Lafitau's chief sources) of his village in the Huron country (Thwaite 8:101). Gabriel Sagard, another of Lafitau's sources, chooses a different metaphor--and inscribes it on the land:

I scratched crosses and the name of Jesus with the point of a knife in the bark of the largest trees, to signify to Satan and his imps that we were taking possession of that land for the Kingdom of Jesus Christ (41).²

The dominant language, even in the missionary letters, remains the language of gain and conquest, of possession.

¹ Here for instance is Thomas Blackwell, from his commentary on Homer (in which he frequently considers Homeric Greece in an ethnological light, as a "primitive" culture he occasionally compares to those of the Arabs and Indians (there are one or two references to native American cultures as well): "It may look odd to say, that even the *Ignorance* of these Ages contributed not a little to the Excellency of [Homer's] Poems: But it was certainly so. The Gods were not called in doubt in those days; *Philosophers*, and speculative incredulous People had not sprung up, and decry'd Miracles and supernatural Stories ..." (149).

² For Brébeuf, see Thwaites' bilingual *Jesuit Relations*, vol. 8, doc. 25. The Recollect Gabriel Sagard is available to English speakers in the translation edited by George M. Wrong, *The Long Journey to the Huron Country*.

The bureaucratization of knowledge favored by the conditions of early modern French government and commerce is part of the cultural equipment of capitalist expansion. Lafitau gathers and organizes a great deal of ethnographic information, and renders it coherent and intelligible: available and usable. The book is for sale, not for the Jesuit archives. But the flooding of religious significance into all parts of the territory displayed in its anthropological mirror of early modern European culture undermines the essential atheism of the growing State. Lafitau's glass, in which we see the world as numinous, was not wholly *à la mode*.

It did, however, share another important feature with the totalizing impulses of imperial organization. If Lafitau wanted to restore the world's diminishing divinity (a feature not yet on the wane in the world of the Iroquois), then it was incumbent upon him to link (*enchaîner*) those areas in which he found it, including areas of the Past. Christianity's historicized account of the incarnate presence of divinity on this earth (and its corollary sense that we are always leaving it farther and farther behind) would lead such a theorist inevitably to ancient scriptural and classical instantiations and documentation of human management of the divine. The comparative method not only multiplies divine presence, it also ties the world together in the mind. Michel de Certeau's essay on Lafitau's *Moeurs* ("Writing vs. Time") discusses the basic structure of the text as that of the *copula*:

the [text] will not be sustained by the antiquity nor the social identity of the documents it treats, but by 'the relation alone' that it establishes among them. ... [I]t constitutes a distinct 'language' or *system of relations* (de Certeau 48, his emphasis). The historical question [of origins] receives a formalist treatment (47).

Since this text aims to represent the world, it becomes not only universally worshipful but *One*. As in the aim of empire.

Ventriloquism and Possession: Empty Bodies, Moving Souls

In fact that mystical death in the initiations, those expiations, lustrations, the Evasme of the Bacchantes which were true wailings, as well as the tears shed in the mysteries of Atys, Adonis and Osiris, also the enigmatic myths of Adonis and Osiris, dead and reborn, the regeneration, the new life of the initiations, the tests of rigour and penitence, the state of perfection taught in the great mysteries; all these, I say, united, could not have for object this perishable life for all would have been useless and foolish if all was to perish with it.

Joseph Lafitau

Citing and marvelling over sixteenth-century Huguenot colonist Jean de Léry's aesthetic excitement at a choral song of the Tupinamba in Brazil has become a trope of contemporary analysis of the "contact period."¹ Léry, despite his religion, is one of Lafitau's most respected sources for South American customs, and it may be instructive to compare their passages on related field experiences. What was for Léry a communicable and relatively unproblematic personal experience is amidst Lafitau's conflicted allegiances (to rationality and divinity, theory and testimony) a rather different matter. Musical performance and transport are important phenomena in his account of the world as divinely and demonically infused, as are dance and shamanistic trance (his word for "shaman" is "Jongleur"). But it is a Cartesian world ("what do I see under these hats and clothing? Could not robots be concealed under these things?" [Descartes, 66]): a world of ventriloquism, marionettes, irruption and possession. In Lafitau's discussions of music, dance and medicine, spirits and voices penetrate and take possession of alien bodies (as do European states--and missionaries). Rationality and even personality are always under threat, where the spirit is so "independent" (1:231 [362]) of the body, and the body so capable of performance and deceit.

Here is Léry, who has snuck in to a lodge where for two hours "five or six hundred men danc[ed] and [sang] incessantly" (Léry 143):²

At the beginning of this witches' sabbath, when I was in the women's house, I had been somewhat afraid; now I received in recompense such joy, hearing the measured harmonies of such a multitude, and especially in the cadence and refrain of the song, when at every verse all of them would let their voices trail, saying *Heu, heuaure, heuaure, heura, heura, oueh-*, I stood there transported with delight. Whenever I remember it, my heart trembles, and it seems their voices are still in my ears. (144)

This passage follows a close description of the dance, and is followed by some discussion of the songs' meanings, as revealed by "the interpreter." (Léry in his oceanic state, having crossed a sacred threshold, is struck by repeated mentions "in their songs ... of waters that had once swelled so high above their bounds that all the earth was covered" [144]. The sixteenth century traveler is not so concerned about maintaining his borders as is our missionary ethnologist.)

¹ See, for instance, Michel de Certeau, "Ethno-Graphy: Speech, or the Space of the Other: Jean de Léry" ; the Introduction to Janet Whatley's translation of Léry, *History of a Voyage to the Land of Brazil*, xxx-xxxi; Stephen Greenblatt, *Marvellous Possessions*, 14-20.

² This and all quotations from Léry will be taken from Whatley's translation, *History of a Voyage to the Land of Brazil*.

Lafitau discusses and describes singing and dancing in a number of places, particularly in his chapter on "Political Government" (1:v). That chapter ends by recapitulating Léry's experience "of some Brazilian dances that seem no different from those of the Iroquois," and demurring:

I have not felt at all such keen pleasure as Mr. de Léry did at our Indians' festivals. It is difficult for me to believe that everyone was as much impressed as he at those of the Brazilians. The music and dancing of the Americans have a very barbarous quality which is, at first, revolting, and of which one can scarcely form an idea without witnessing them. Nevertheless, little by little, one grows accustomed to them and, finally, one witnesses them willingly ["dans la suite on y assiste volontiers"]. ... I have never been able to discern either finesse or delicacy in the violence of these impetuous dances nor could I distinguish one from the other but the natives ["les Naturels"] of the country know how to differentiate them and their young people become impassioned about them as we do about our plays. (1:326 [534])

(Note that even here where his own sensations are recounted Lafitau compares, and generalizes: "on y assiste.")

This account of the ecstatic art of music is one of the most confused and ambivalent sections of the text. Even his strongly felt statement of disagreement ("I have not felt at all such keen pleasure as Mr. de Léry") modulates immediately into a grudging admission of his own pleasure, announced in the impersonal case and habitual present: "finally, one witnesses them willingly." It is not a discountable circumstance that these two accounts by religious Frenchmen were separated by a century and a half, which is a fair stretch in the history of musical style and taste. And it is an interesting point that Lafitau fails to notice that gap in French cultural history--never mind the gap in American physical and cultural geography!--though he is aware that a great deal has changed in that same time for the Amerindians he has lived among.¹ The wobbling

¹ It may be worth noting that he tolerates and can even admire *individual* rather than choral singing, with its imperative of merging, in a passage describing a ritual that opens governmental councils. His close description of "the *athonront*, or pyrrhic, a dance exclusively for men" (I, p. 319 [521]) is implicitly positive in tone, but praises the dance and song for their apparently neoclassical features:

Each one has his individual song, that is an air to which he fits very few words which he repeats as often as he wishes. I have even noticed that they cut some syllables off the words as if they were verses or words in meter but without rhyme. The one who wants to dance begins by rising from the mat and everyone answers him with a

value judgements in this chapter point together to the fact that Lafitau, committed in many ways to Montaigne's notion of the resonance between Tupinamba songs and the Anacreontic lyrics of classical Greece, cannot figure out where to come down on the issue of the music's pleasurability, even in his own experience of it.¹ It is more palpably alien than kinship systems, but must be reduced to Greek origins by the neoclassicist which, however, estranges by association his own cultural origins, orphaning him:

if this turtle [-shell lyre] of the Indians is the same thing as Apollo's lyre ... the poets have wasted their time in praising so highly its music They are no less wrong in invoking it with its muses, if their songs of *hié, évohé*, etc. were none other than the *hé, hé, éoué*, drawn by our Indians from the depths of their throats, for certainly *I do not know of a more detestable music anywhere in the world* [emphasis mine] (I: 154-5 [218]).

So the performances must "finally" be good, since they are traces of Greek antiquity, and this passage goes on to describe and praise their flute music, but then there is the problem of seduction--music that makes the listener "tremble" with "delight" as Léry had is not recommended as the regular fare of a missionary who is there to repossess the culture for the God of the Christians.

Lafitau must have been surrounded by transports, many more demonic and therefore less problematic than the transports of music. He must defend the reality of demons and immaterial spirits against the sophisticated skepticism of such as Fontenelle, but then of course they are his spiritual enemies, inculcating through the shamans superstitious (un-Christian) beliefs and illicit magical observances among "our Indians."² He must censure both the superstitious and the atheist cynic at once, but shows less antagonism to the "simple":

general cry of approbation. As he passes before the fire, those seated on the mat on both sides respond, following the cadence with movements of their heads and drawing from the depths of their throats and chests continual *he! he!* which they draw out to double length in certain places where the measure demands it, with so great exactitude that they never make a mistake and with an acuteness of hearing so much their own that even the Frenchmen most accustomed to their practices have never been able to attain it. (I, p. 320 [521-22]).

¹ "Now I have enough acquaintance with poetry to form this judgement: that far from there being anything barbaric in its conception, [this song] is quite Anacreontic. Their language, moreover, is a soft one, and has a pleasant sound; it is much like Greek in its terminations" (Montaigne 118).

² See Pierette Désy, "A Secret Sentiment."

It is true that in all times, there were unbelievers as well as simple and credulous people. But the display of the incredulity of the former and the foolishness of the credulity of the latter should not prejudice the truth. ... We should make the world appear too foolish if we wished to suppose it, for some centuries, the dupe of miserable thimble-riggers [joueurs de gobelets] (1:239 [375]).

Lafitau at any rate believes:

The foreign spirit appears to take possession of them [the shamans] in a palpable and corporeal manner and so to master their organs as to act in them immediately. It casts them into frenzies of enthusiasm and all the convulsive movements of the sybil. It speaks from the depths of their chests thus causing fortune tellers to be considered ventriloquists (1:243 [383-84]).

Like Descartes' imaginary robots, these animated bodies are uncanny. Their potentially psychological "depths" are for rent: there is no stable, unitary Other for this polyglossic ethnologist/text (or the reader) to encounter.

Lafitau's judgements are logically unpredictable though. He may believe demonic spirits animate the body of the "Jongleur," but smiles at the Iroquois idea that soul may animate the animal body:

If they express themselves very much as Descartes does on the subject of man's soul, they are very far from thinking as he does about that of beasts. Far from making of them automatons, and pure machines, [they think that] they, judging by their performance, possess a great deal of reason and intelligence (1:230 [361]).

There is a spectrum of Iroquois body-soul/spirit relationships to consider, and Lafitau seems tremulous with ambivalence about where he should draw his own lines. He uses a self-erasing indirect discourse to describe the Iroquois sense of the soul's independence:

The soul of the Indians is much more independent of their bodies than ours is and takes much more liberty. ... It transports itself into the air, passes over the seas and penetrates into the most inaccessible and tightly closed places [again, like European missionaries!]. Nothing stops it because it is a spirit (1:230 [362]).

On the other hand, the next page provides this more dubious account:

As they lack sufficient knowledge of physical science ["Physique"] to explain the meaning of dreams, they persuade themselves that, in fact, their soul, sensing their body plunged deep in sleep, takes advantage of those moments to take a walk On their awakening they really believe that the soul has really seen what they thought in their dreams and they act accordingly (1:232 [363]).

If one "went native" in country like this, one would lose more than a cultural identity. One might lose a sense of self-possession. One might begin to understand the spirit as mobile, inquisitive, perceptive, liberty-loving, yet subject to the invocation of religious officials (not always Christian). One might begin to look at the body as a mere vehicle, not an identity but a location, not racial and genealogical but simply inhabitable, like a colony, or edible, like the Host. Perhaps this sense of the American body had something to do with the astonishing capacity for enduring torture that Lafitau represents as the fruit of the Iroquois warrior's training, and represents graphically in the two longest and most important chapters of the *Moeurs*, on "Religion" and "Warfare."

Torture

I realize at this point that there is a great difference between a mind and a body, because the body, by its very nature, is something divisible, whereas the mind is plainly indivisible .

Descartes, *Meditations* (1641)

The final section of the (book-length) chapter on religion is called "The Cross in America" and mostly debunks earlier missionaries' unpersuasive sightings of crosses and their eager identification of the symbol with a pre-existing or (to use Bartolomé de Las Casas' term) "wild Christianity" of the Americas.¹ Lafitau is a good mythographer, and knows that Christian symbolism does not exhaust the uses and significances of the elemental form. But in another and subtler way the crucifixion is made "native" in the richly detailed and multiple accounts of initiation rituals for princes and warriors and in the descriptions of the kinds of torture that await prisoners before their deaths and, often, their consumption as sacramental food.² The vividness of these long descriptions provides the most intimate, because most painfully *sensational* encounter in the *Moeurs* with alien bodies and their experience.

¹ The phrase is from the sixteenth-century English translation, by "M. M. S.," *The Spanishe Colonie*.

² For the controversy over the reality of Iroquois cannibalism, or indeed any at all, see William Arens' controversial book, *The Man-Eating Myth*, and two (among many) responses, Thomas S. Abler, "Iroquois Cannibalism: Fact or Fiction" and Donald W. Forsyth, "The Beginnings of Brazilian Anthropology: Jesuits and Tupinamba Cannibalism". Frank Lestringant's *Le Cannibale: Grandeur et Décadence*, recently translated by Rosemary Morris as *Cannibals*, takes no stand on the issue.

The descriptions are mostly too long to quote. The following shorter account of an ordinary Carib warrior's initiation is only prolegomenon to the princely sequences of pain, often lasting for years (Lafitau is quoting Rochefort's *Histoire morale des Antilles*):

Before the young men are admitted to the rank of those who can go to war, they [296] must be declared soldiers in the presence of all their relatives and friends ... The father who has convoked the assembly ... has his son sit on a little seat placed in the middle of the hut or shed; and, after pointing out to him all the duties of a Carib soldier [*soldat*] ... , he seizes, by the feet, a certain bird of prey, called *mansfenis* in their language, which was readied long before to be used for this purpose and strikes his son repeatedly with it until the bird is dead and its head entirely crushed. After this rough treatment which stupefies the young man he scarifies his whole body with an acouti tooth; and to cure the wounds made, he dips the bird into an infusion of pimento grain and rubs all the wounds rudely, causing a sharp and cutting pain to the poor patient... . He is then made to eat this bird's heart and [297], to conclude this ceremony, he is put into a hammock where he has to stay, fasting, stretched out to his full length, until his strength is almost exhausted ... (1:196 [295-97])

The gist of these depictions of ingeniously augmented pain is clearly that one can learn--and American *soldats* have learned--to dissociate from the body; the initiation accounts (which run for almost seventy quarto pages in the original edition) are followed immediately by discussions of other practices involving dissociation, or the mobility of the soul: magic, divination, dreams and dream contests, familiars, shamanism, divination by frenzy, witches, fetishes, charms, "the state of the soul after death" (1:251, editor's phrase), dancing in heaven, metempsychosis. Lafitau has already said that his method involves "making such connection between [things] that they appear to follow each other naturally" (1:37 [18]). It is apparently a "natural" segue for him, from bodily torture ("the body is something divisible") to spirit possession and invocation and the experience of the disembodied soul. Two kinds of *unheimlich* dissociation share the stage in this chapter (indeed in the work as a whole): the absenting of the body by the excruciated sensorium or mind and the disembodiment of various kinds of spiritual entities. This may sound like Franz Fanon's analysis of the consciousness of the colonized and oppressed, but in this work we are trying to understand it as a perception of an ethnologically minded French missionary, applied to "a culture and customs" being described as he imagines they were "*before their alteration*."¹

¹ [A]ny study of the colonial world should take into consideration the phenomenon of the dance and of possession. The native's relaxation takes

The initiation processes are shown to bear fruit in the endurance of war captives. The most sensational stretch of *Moeurs* comes in Lafitau's other big chapter, on "Warfare," which includes about fifty-five quarto pages of almost unremitting description of torture and mutilation. These grisly, pornographically vivid descriptions surpass such more familiar passages as the torture and execution of the hero of Aphra Behn's eponymous ethnographic novel, *Oroonoko, or, The Royal Slave* (London, 1688). Indeed, one is reminded at least as quickly of Sade (born a year before Lafitau's death).¹ As this section of *Moeurs* offers the most extended and intense representation of Cartesian (or Fanonian) dissociation, we would do well to look closely at it. This will involve attending to a lengthy and unpleasant quotation from a kind of blazon of graphic violence, which may represent some even more unpleasant experiences of authorial witness (though interestingly, given the demographics of the chapter's focus on warfare, Lafitau only identifies himself as witness in incidents involving an accidentally burned child and a woman).

The long closing cadence of the chapter on "Warfare" moves from sections on "Sacking" and "Scalps" through the guarding of prisoners on the march back to the conquerors' village, their ritualized entry, the council on choosing "destinations" for the prisoners (generally

precisely the form of a muscular orgy in which the most acute aggressivity and the most impelling violence are canalized, transformed, and conjured away. The circle of the dance is a permissive circle; it protects and permits. At certain times on certain days, men and women come together at a given place, and there, under the solemn eye of the tribe, fling themselves into a seemingly unorganized pantomime, which is in reality extremely systematic, in which by various means --shakes of the head, bending of the spinal column, throwing of the whole body backward--may be deciphered as in an open book the huge effort of a community to exorcise itself, to liberate itself, to explain itself... . There are no limits, for in reality your purpose in coming together is to allow the accumulated libido, the hampered aggressivity, to dissolve as in a volcanic eruption ...

One step further and you are completely possessed. In fact, these are organized séances of possession and exorcism; they include vampirism, possession by djinns, by zombies, and by Legba, the famous god of the voodoo. This disintegrating of the personality, this splitting and dissolution, all; this fulfills a primordial function in the organism of the colonial world" (Fanon 57-58).

¹ On the relations between cannibalism, Sade and the history of the European novel see Rawson, "Cannibalism and Fiction." Although the adulation of Flaubert, with the consequent assumption of his art as the telos of novelistic aesthetics, is a distraction, the essay is insightful on the different ontologies of novelistic kinds, and the importance of the extreme and sensational to the history of fiction.

understood as replacements for lost members of the village), their formal torture (separate sections on different techniques in North and in South America) and their death songs (a section including depictions of ritual cannibalism). Eerily, the chapter ends with a section on "Adoption," the alternative method of disposing of prisoners of war: adopted captives face "[a] gentler [condition] in proportion as that of those thrown into the fire is more cruel" (2:171 [308]). They are generally treated as regular members of the families to which they are assigned, intermarrying with other village families and even becoming "important ... in the village" (2:171-2 [308]).

The rhetorical effect of this calm, painless alternative to the descriptive frenzies which precede it in the chapter is disquieting. The narrator himself seems dissociated, able to slip back into contemplation of alternatives as though the contrast were anything but hyperbolic, as though the reading imagination needed no buffer between the dismemberment of the still-living captive for the village feast and the ritual bathing and reclothing of the future adoptee.

If the captive walks in the lodge, or in the square, someone stops him or, if he is already tied to the post, goes to him to torment him. But, so that this cruel pleasure may last longer, they touch him only at long intervals without emotion or haste. They begin at the extremities of the feet and hands, going up little by little to his body; one tears off a nail, another the flesh from the finger with his teeth or a bad knife, a third takes this fleshless finger, puts it in the bowl of his well lighted pipe, smokes it in the guise of tobacco or has the captive himself smoke it; thus, successively, [until] they do not leave him any nails. They break the bones of his fingers between two stones, cut all his joints. Several times in the same place, they pass and repass over him burning irons or glowing torches until they are extinguished in the blood or discharge running from his wounds. They cut off, bit by bit, the roasted flesh. Some of these infuriated people [*furieux*] devour it while others paint their faces with his blood. When the nerves are uncovered, they insert irons into them to twist and [278] break them, or tie his arms and legs with cords which they draw by the two ends with extreme violence.

This is, however, only a prelude ... (2:156 [277-78])

The increasing capacity of early modern scientific prose to construct detail seems harnessed here to functions beyond transmission of data or support of nearby articulations of principle. This is more the detail of pornography (or wallowing) than of the experiment report. Certainly Lafitau has a point to make about American courage, but the number of pages of sensational agony with which he supports that point exceeds the demands of his argument. His rhetoric shares the mode of sublimity with the prose of religious ecstasy but, where that prose is forced into metaphor and the *topoi* of inexpressibility, Lafitau's is the simple

grammar and denotative language urged on natural philosophy by the manifesto-writers of the seventeenth century: here are "so many things" expressed, as Bishop Sprat would have it, in "an almost equal number of words" (Sprat, 1665)

That denotative plainness is only part of what goes on here, of course: because of the particular nature of the "things," the words for them have the effect on a reader of hyperbole, "outdoing," and other features of sublime rhetoric. The mimesis is *physiologically* powerful (my legs and arms hurt when I read or transcribe such a passage). What does Lafitau accomplish by imposing upon his readers, in the midst of a text mainly erudite and exhaustive, such an intense invitation to engagement: such shared pain or, for some readers, such sadistic gratification? That we are really being invited is clear from the composition of this passage (and others like it). There are delays, advances, augmentations of sensation, adverbial modifiers and interpretive statements that slow the pace of transmission "little by little," "successively," "bit by bit," "so that this cruel pleasure may last longer." There is the almost literally stunning effect of the transitional sentence at the end of the passage: "This is, however, only a prelude"

What is the engagement for? Many functions of such a passage present themselves at once--here, for instance, is the return of the repressed pain of conquest and deracination, absent more generally from a work that aims to dehistoricize its account of the Americans "before their alteration." Here as well is "the horror, the horror," the imaginative collapse of the displaced European faced with what anthropologist Michael Taussig has called the "epistemic murk" of the colonization he (or she) facilitates.¹ Here is the inevitable Manichaeian counterpart to Lafitau's restoration of the world's divinity, or *mana*--the world's *demonicity*. For the spirit of cruelty inhabiting the scenes recounted is always distinct from the "marionettes" and "ventriloquists," as it were, who perform the physical motions: the *furieux* who, so often figured in Lafitau's book as an ideal of civility, are here seen as possessed by a sadistic frenzy.

But the most salient function is the most immediately linked to the reading experience. Represented sensations of pain, however we place ourselves in relation to them, make us intimate with the persons represented as receiving them.² They force upon us the impression of

¹ On "epistemic murk," see Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, Part 1: "Terror."

² I have tried to extrapolate some information about early eighteenth-century readers' horizon of possible response to such a passage: although contemporary reviews in the journals cited above (n. 9) mainly addressed themselves to the comparison of Indian and classical religions ("le Parallele" as the *Trévoux* reviewer keeps saying), it is suggestive that almost the only marginal highlighting in the copy owned by Lieutenant-Governor William Dummer

the victim's subjectivity. We may repudiate that victimization, but if we do then we share the weaker sensations of the flesh-eaters and torturers, also Americans, and at their most "sauvage." Either way we are sharing a virtual experience with American persons, rather than coolly observing a systematic pattern of lineage or following the speculative etymology of a religious term. The torture scenes will have a future (indeed already have something of a past) in novels, especially exotic novels. The interior and immediate experience of indubitable self is not the anthropologists' task to provide, in the future of the science Lafitau's book helps to initiate. Here it is, nevertheless, waving both hello and goodbye in the middle of the ways, where colony and scientific anthropology first meet. The image is a familiar one to Christian readers--the excruciated, resolute body bound to a stake and tortured to death, its flesh consumed by the community in a ritual feast; the uncomprehending, demonic actors in a catastrophe that tests the powerful spirit inside but somehow not of the bound body. Lafitau's Iroquois are brought up to be Jesus, though he never says so in "so many words." They are also brought up to be the centurions who mock the incarnate god on the cross and cruelly augment his pain. In addition to having displayed through erudition the double truth of universal religious instinct and monogenic origins of religious cult, Lafitau seems to have demonstrated through sensationalism the global brotherhood of people who suffer and, more oddly, of people who torture.¹

Lafitau's sources (e.g., Le Jeune, Brébeuf, Sagard, Thevet and Léry) also describe the tortures visited upon prisoners of war in Iroquois and Huron villages, or among the Tupinamba of Brazil, but the passages are briefer and usually less detailed. Sagard provides a description (161-62) almost as carefully gruesome as Lafitau's, and which he certainly read. Brébeuf's and Le Jeune's accounts are shorter and less vivid and cadenced: they halt themselves, mid-paragraph, with "Bref." Lafitau is unrelenting, saying, well past where they would have said *bref*, "But this is only a prelude." Much of the most refined cruelty is attributed by other writers to the women and girls, and the writers produce distancing statements of pity, so that readerly (presumably male) involvement with

of Massachusetts (now in Harvard University's Houghton Library) is next to this and other passages describing torture. There is also marginal marking next to two surprising and comic anecdotes; in the final chapter, on language, the reader has written equivalent tribal names next to those in the text labeling particular language groups or surviving clans. The work has been read through carefully, but from the specific point of view of a colonial administrator in country not far from Iroquois territory.

¹ Of course, the depiction of savages as *in*-humanly sadistic has led to the modern connotations of the adjective. But I am trying to show how Lafitau's writing harnesses the powers of identification to make even sadistic action and feeling shareable for the predisposed.

the torturers is clearly marked as off limits.¹ The sheer length and density of Lafitau's series of sub-chapters in "Warfare" transforms the effect of any one passage within them. And Lafitau is more elaborate in his warning to (or seduction of) the reader: he points explicitly to the sensational aspect of his data and the potential of writing to re-produce it.

Among the tribes of North America whose customs we know, the [form of] torture of captives is to burn them over a slow fire, but this scene takes place under such enormously barbarous conditions that the very thought makes us tremble. It is so disagreeable as to make it difficult to give an exact description of it. As it is necessary to speak of it, however, here is an adequate description and one which will convey some knowledge of it (2:155 [274]).²

The instinct to involve the register of sensation in the project of the *Moeurs* is consistently observable, and separates Lafitau's representation of Amerindian life from those of many of his (sixteenth- and seventeenth-century) sources, even where those sources share his purpose of humanizing the once debatably human American Other.³ Whatever his own complex theology of the body might have been, the

¹ See Thwaite, 10: 226-29 for the passage from Brébeuf; for Lejeune's passages from *Relations* of August 1632 see documents 107 and 109 in Campeau, *Monumentae Novae Franciae*, vol. 2.

² "Comme il faut en parler, voici à peu près ce qu'on peut dire, et cela suffira pour en avoir quelque connaissance."

³ Lafitau was not alone in wishing to connect the Indians and their cultures to the larger human family, and the reader's own lifeways and experience. Of his two main sources for South American torture of prisoners, Léry put considerable stress on the family resemblances between human cultures, pointing out at some length the cannibalism of the French during the religious wars: like Montaigne, he preferred Tupinamba to French cannibalism (for the French "plunged into the blood of their kinsmen" [Léry 133].) But Léry, an observer, and Lafitau's other main source, Hans Staden (of Hesse), who had himself been captured and prepared for eventual sacrifice by the Tupinamba, both concentrate especially on the rhetorical battle between prisoner and captors, and on the details of the *post-sacrificial* barbecue: "He who has to kill the captive again takes the club, and then says, 'Yes, here I am! I will kill thee, for thine have also killed and eaten many of my friends.' Answers he, 'When I am dead, I shall yet have many friends, who will revenge me well'" (Staden 158). "Now after all the pieces of the body, including the guts, have been thoroughly cleaned, they are immediately put on the *boucans* ..." (Léry 126). For more on Lafitau's originality as the first writer to discuss the *sauvages* as other men and women rather than Others, see the essay by Claude Reichler discussed later in this chapter.

resulting "preludes" and "scenes" of his "spectacles" and "tragedies" play as a picture of a people martyred as well as martyring (it is worth remembering, though Lafitau doesn't mention it--or indeed mention any Iroquois torture of Europeans, that one of his Jesuit predecessors and chief sources, Father Brébeuf, had been tortured to death by the Iroquois).¹ Perhaps even more interestingly, they are presented as scenes of a people performing. The object-ivity of Lafitau's account of a culture he had lived amidst and of kinds of experience he must have actually had or witnessed tends to empty both Self and Other of individual and interior dimensions. "Lafitau" the narrator is a patchwork of paraphrase, extended quotation and generalized experience; his characters have become the actors of rule-bound social paradigms (often manifested in such theatrical forms as dances, pantomimes and pageants), possessed bodies represented as almost hyperbolically transient homes for a variety of entities, spirits and states. The ceremonial lifeways rendered prominent by such an impersonal and dehistoricized account are easy to confuse with the fictions of theatre, and Lafitau's dependable metaphors are mostly theatrical. "Scenes" of torture, however, challenge the work's ruling imperative of impersonality, the fiction of automatons in motion observed by Science. "What can be more intimate than pain?" ask Lafitau's admired Descartes, in his final meditation. And Lafitau rehearses pain for us in a way that at once demonstrates the vacancy or dissociation of the Iroquois interior and also makes present to us through our sympathetic or mimetic pain that the Sauvage does indeed have an interior.

The sauvage has an interior to the extent that we as readers do, and our own is made selfconscious--perhaps created--in the act of reading graphic representations of torment. This kind of mutual dependence reaffirmed through pain has a long history in the analysis of colonial or other oppressive social relations, from Hegel to Homi Bhabha. Claude Reichler has recently pointed out, in an essay on the figure of the circle in Lafitau's illustrations, that in Lafitau's book the descriptions of torture function to complete his representation of all-encompassing savage civility:

son analyse ...inclut l'ennemi, et l'agressivité à son égard dans l'échange social élargi, qui constituent la guerre et la vengeance. ... [C]'est la circulation de la violence reciproquement due et exercée qui retient Lafitau. ...A travers le souci constamment manifesté par les Sauvages, d'intégrer les morts à la vie, de préserver le souvenir des défunts, il décèle une fois encore la question de l'unité sociale (70).

¹ For a similar passage and metaphors of theatrical spectacle in Lahontan, see vol. I, letter 23, in *Nouveaux voyages ... en l'Amérique septentrionale*.

Reichler's sense of Lafitau as imposing a perfectly ordered image of savage civility on "our Indians" ("before the alteration," in a time before time) is close to de Certeau's stress on the *copula* as the work's major rhetorical device or mine on the production of "one world." An intelligent analyst does not make one world out of a multiplicity by fiat or even by rhetoric: there must be dynamics, a sort of cultural ecosystem at work. Reichler sees Lafitau's encapsulation of Iroquois culture and social life in these pictorial and logical circular forms as rendering their culture "timeless," perfect--and therefore, dynamics or no, static, even dead. As we have seen above, passages of torture can operate as a channel for empathy (benign or not)--literally as *passages*, in this case between the European reader's world of books and historical time and the imagined American world of circular self-sufficiency and the utopian pre-historical. Such a passage was nowhere in sight in the early, more unmediated accounts of native America, nor could it be included in the natural philosophy and history struggling to be born in the interim.

But the colonialist missionary's America is and must be reachable, governable and transformable. Although Lafitau tries to give it to us as it was "before," self-governed and as yet untraumatized by invasion. But we readers live in history and we cannot have fellow-feeling for those who, like the prelapsarian nudists of Peter Martyr, Las Casas and even Montaigne, paradisally do not. Pain must enter the picture, and images of domination. In Lafitau's accounts, ceremony dominates the natural spontaneity of pain, of course, as the organized state and the systematic science require--even to the point of an accidentally boiled child's brave insistence on singing his "death song" (2:158 [280]). But the *copula* (as de Certeau would say) of pain guarantees that other *copulae* are possible, of faith and piety--both matters ultimately that require an interior from which to go forth. As a reading experience, Lafitau's work of both theory and data functions first to construct a set of *copulae* (its comparisons of past with present, Old World with New) within which ethnic difference can register without necessarily provoking opposition or fracture.

Lafitau's book is not only a "mirror for princes," then. As we have seen, it makes two facing mirrors of ancient Greece and contemporary Canada; it also makes of evangelical Catholicism a mirror for capitalist acquisition and colonial expansion, and of the Iroquois body a mirror for the colony--a location, a habitation, a place for converting raw materials into civilized products.¹ The most intense and ambiguous of the book's

¹ Or most grimly, into an edible carcass: "Nevertheless, so that those who read these horrible things ... may also think more carefully about the things that go on every day among us, over here ... consider in all candor what our big usurers do, sucking blood and marrow, and eating everyone alive--widows, orphans, and other poor people ..." (Léry 132-33). As the colony makes people into slaves, the metropole makes them into metaphorical and even, Léry goes

effects is finally the linking of bodies--of Iroquois to Huron, Iroquois (via music and dance) to French Christian, witness to reader, Iroquois and Huron to reader. For Catholic Christians generally as well as for Descartes, spirits animate bodies and are dichotomous with them. Torture, such as that of the Incarnate Christ at the pillar and on the cross, attempts to drive the "ghost" away so the witnesses can eat the body. The representation that makes us most intimate with the Iroquois here also most deeply figures the relationship of the dominant colonizing culture to the one it has come to "alter." And figures as well the predicament of the anthropologist, who witnesses the death of the culture and then takes up the task of displaying the corpse. Lafitau's contemporary Baron de Lahontan, the urbane traveler-*flâneur*, confesses his queasiness at what he has seen and told us: "nothing is more grating to a civil man, than that he is obliged to be a Witness of the Torments which this kind of Martyrs suffer" (1:270). But Lafitau the composite does not apologize for witnessing. It is his professional obligation, and he is only one of many. Here in the *Moeurs* we have as in a massive piece of amber the primal scene of power, helplessness and intimacy, to be shrouded by the ever more systematic and "objective" anthropology of the colonizing nations but not quite forgotten.

The message of Lafitau's work, which as de Certeau elaborates replaces history with comparative ethnology, is not so much that All Men are Brothers in the worship of God, and therefore all cultures are affiliated. It bears as well a more unsettled and unsettling message: that the knowledge of other persons, other villages, other worlds is gained, like knowledge of God, through agonies of subjection and death, at the cost of disintegration or digestion. No wonder the anthropologist of One World separates out and then loses the historical manuscript on the Iroquois' historical "alteration," and no wonder the historical message of colonial erasure is nonetheless reinscribed in his choreography of the world's customs. Perhaps only a Catholic apostle could have faced the implications of the science, back when it was being carved from a wilderness of flesh.

Brandeis University
Department of English and American Literature
1997-98

on to point out, into literal food: "During the bloody tragedy that began in Paris on the twenty-fourth of August 1572 ... among other acts too horrible to recount ... the fat of human bodies (which, in ways more barbarous than those of the savages, were butchered at Lyon after being pulled out of the Saône)--was it not publically sold to the highest bidder?" (Léry 132).

Works Cited

- Abler, Thomas S. "Iroquois Cannibalism: Fact or Fiction." *Ethnohistory*, 27:4 (1980): 309-316.
- Arens, William. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. New York: Oxford UP, 1979.
- Behn, Aphra. *Oroonoko, or, The Royal Slave*. London, 1688.
- Blackwell, Thomas. *Enquiry into the Life and Writings of Homer*. London, 1735.
- Brébeuf, Jean de. "Relation de ce qui s'est passé aux Hurons, en l'année 1635," [embedded in "Le Jeune's Relation"]. In Thwaites, ed., *Relations*, 8:68-155.
- Campbell, Mary Baine. "Sixteenth Century Voyage Literature and Ethnographic Pleasure: The Case of André Thevet." *Studies in Travel Writing*, 1:1 (1997): 9-42.
- Campeau, Lucien, ed. *Monumentae Novae Franciae*, vol. 2. Quebec: Laval UP, 1979.
- Daston, Lorraine and Katharine Park. *Wonder and the Order of Nature, 1150-1750*. New York: Zone Publications, 1998.
- Certeau, Michel (de). *The Writing of History*. Trans. Tom Conley. New York: Columbia UP, 1988.
- Descartes, René. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Trans. Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett, 1980.
- Désy, Pierette. "A Secret Sentiment (Devils and Gods in Seventeenth Century New France)." *History of Anthropology*, 3 (1989): 83-121.
- Eamons, William. *Science and the Secrets of Nature*. Princeton: Princeton UP, 1994.
- Fanon, Franz. *The Wretched of the Earth*. Trans. Constance Farrington. New York: Grove Press, 1963.
- . *Les damnés de la terre*. Paris: Francois Maspero, 1961.
- Fénelon, François de Salignac de la Mothe-. *Télémaque*. Paris, 1699.
- Forsyth, Donald W. "The Beginnings of Brazilian Anthropology: Jesuits and Tupinamba Cannibalism." *Journal of Anthropological Research* 39:2 (1983): 147-178.
- Foster, Martha Harroun. "Lost Women of the Matriarchy: Iroquois Women in the Historical Literature." *American Indian Culture and Research Journal*, 19:3 (1995): 122-123.

- Greenblatt, Stephen. *Marvellous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: U of Chicago P, 1991.
- Handler, Richard and Daniel Segal. *Jane Austen and the Fiction of Culture: An Essay on the Narration of Social Realities*. Tuscon: U of Arizona P, 1990.
- Lafitau, Joseph. *Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris, 1724.
- . *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times* [1724]. Trans. and ed. William N. Fenton and Elizabeth L. Moore. Toronto: The Champlain Society, 1974.
- Lahontan, Baron de. *Nouveaux voyages...en l'Amérique septentrionale*. 2 vols. The Hague, 1703.
- Las Casas, Bartolomé de. *The Spanishe Colonie, Or Brief Chronicle of the Actes and gestes of the Spaniards in the...New World*. Trans. M. M. S. London, 1583.
- Le Jeune, Paul. "Relation de ce qui s'est passée en la Nouvelle France, en l'année 1635," and "Relation ... 1636." In Thwaites, ed., *Jesuit Relations*, vols. 8-10.
- . Documents 107 and 109 [1632] in Campeau, *Monumentae*, vol. 2.
- Léry, Jean de. *History of a Voyage to Brazil* [1578]. Trans. and introd., Janet Whatley. Berkeley: U of California P, 1990.
- Lestringant, Frank. *Mapping the Renaissance World*. Trans. David Fausett. Berkeley: U of California P, 1994.
- . *L'Atelier du cosmographe*. France: Editions Albin, 1991.
- . *André Thevet, cosmographe des derniers Valois*. Geneva: Droz, 1991.
- . *Le Cannibale: Grandeur et Décadence*. France: Librairie Académique Perrin, 1994.
- . *Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*. Trans. Rosemary Morris. The New Historicism: Studies in Cultural Poetics, 37. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Montaigne, Michel de. *Essays*. Trans. J. M. Cohen. Harmondsworth: Penguin, 1958.
- Morgan, Lewis Henry. *The League of the Iroquois*. 1851; rpt. NY: Dodd, Mead and Co., 1904.
- Psalmanazar, George. *A Historical and Geographical Description of Formosa*. London, 1704.

- Rawson, Claude. "Cannibalism and Fiction: Reflections on Narrative Form and 'Extreme' Situations." *Genre*, 10:4 (1977): 667-711.
- Reichler, Claude G. "La Cité sauvage: La Figure du cercle dans les images des Moeurs des sauvages américains de Lafitau." *Etudes de lettres*, 3 (1995): 59-75.
- Rocheftort, Charles César de. *Histoire naturelle & morale des îles Antilles de l'Amérique*. Rotterdam, 1658.
- Rubiés, Joan-Pau. "New Worlds and Renaissance Ethnology." *History of Anthropology*, 6:2-3 (1993): 157-197.
- Sagard, Gabriel. *The Long Journey into Huron Country*. Trans. George M. Wrong. Toronto: The Champlain Society, 1939.
- Shapin, Stevin. *A Social History of Truth*. Chicago: U of Chicago P, 1996.
- Sprat, Thomas, Bp. *A History of the Royal Society*. London, 1667.
- Staden, Hans von. *The Captivity of Hans Stade of Hesse*. Ed. and trans. Richard Burton. London: The Hakluyt Society, o.s. 51.
- Stewart, Susan. "Antipodal Expectations: Notes on the Formosan 'Ethnography' of George Psalmanazar." *History of Anthropology*. 6 (1989): 44-73.
- Swift, Jonathan. *Travels into several Remote Nations of the World. In Four Parts. By Lemuel Gulliver*. London, 1726.
- Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: U of Chicago P, 1987.
- Tax, Sol. "From Lafitau to Radcliffe-Browne: A Short History of the Study of Social Organization." Ed. Fred Eggan. *Social Anthropology of North American Tribes*. Chicago: U of Chicago P, 1955. 445-481.
- Thwaites, Reuben Gold, ed. *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, vols. 8-10. Bilingual edition. Cleveland: The Burrows Brothers Company, 1897.

VIERGES ET CALUMETS

DESCRIPTION DE L'ALTÉRITÉ DANS LE PREMIER JOURNAL DU PÈRE MARQUETTE

JAMES D. MATTHEWS

La mission poursuivie par le Père Jacques Marquette au cours de son voyage de 1673 au long du Mississipi, était, nous dit-il, d'apporter, sur l'invitation d'un groupe d'Illinois, la Parole de Dieu aux peuples riverains du fleuve¹. La nouvelle de l'autorisation de ce voyage par M. Dablon, Supérieur de Marquette dans l'Ordre des Jésuites et par M. Talon, Intendant du roi, arriva à Saint-Ignace le 8 décembre, fête de l'Immaculée Conception. Le Supérieur des Jésuites connaissait l'estime de Marquette pour cette fête particulière.

Mais [la vertu] qui a Coe prédominé, estoit une devotion tout a faict rare, et singuliere a la s^{te} vierge en particulierement envers le mistere de son immaculée conception. Il y avoit plaisir a l'entendre parler ou prescher sur cette matiere toutes ses conversations et ses lettres avoient quelq chose de la s^{te} vierge Immaculée, c'est ainsi qu'il la nommoit tousjours. (Marquette, p. 207)

Il n'est donc guère surprenant que le Père Marquette ait placé son projet sous la protection de l'Immaculée, et décidé de nommer le fleuve *Conception*, témoignant ainsi que l'arrivée de la nouvelle était un signe de bénédiction divine. Il affirme plus loin qu'il nommera aussi *Conception* la mission qu'il a l'intention de fonder parmi les Illinois,

¹ Traduit par Virginie Greene, Department of Romance Languages, Harvard University.

présentant, dans un remarquable telescopage textuel, cette intention comme déjà accomplie.

La manifestation divine qui a le plus de sens pour Marquette est féminine; le voyage tout entier est perçu comme une conception, comme des semailles de la foi dans la vallée supposée fertile du Mississipi. Ce voyage est une entreprise de séduction autant que de découverte. Peut-être inévitablement le semeur risque-t-il d'être séduit, le prêtre civilisateur se voir plus clairement dans le miroir sauvage de l'autre.

Le journal de ce chroniqueur français remarquable révèle un esprit prédisposé à découvrir des miracles autour de lui, qui a choisi comme clé de voûte de sa foi la figure d'une vierge mère. Marquette cherche et attend l'intervention directe de la divinité dans sa vie quotidienne par l'intermédiaire de la Vierge Marie.

Les premières pages du journal révèlent un esprit désireux de se mesurer à tout ce qu'il peut trouver dans le pays illinois. Des contemporains de Marquette avaient remarqué sa singulière obstination à servir comme missionnaire, d'abord en Chine, puis, après qu'on lui eut refusé cette opportunité, en Amérique du Nord. Il était depuis longtemps connu pour son zèle à s'aventurer dans l'inconnu, conduit et soutenu par une Vierge mère avec laquelle il entraînait en conversation quotidiennement.

Cependant, des tentations l'attendent aussi dans son voyage vers le sud, qui, sans aucun doute, contribuent à rendre l'exploration fascinante. Sa foi supportera-t-elle l'épreuve? Parviendra-t-il à transmettre son message d'amour et de réconciliation aux Illinois? Instruit par les récits de tortures atroces infligées aux Jésuites dans le pays Huron, Marquette, avant son départ, était certainement conscient de ces dangers, imaginaires ou réels. Pourtant dans les premières pages de son journal, n'apparaît aucune indication révélatrice de telles craintes. Au contraire, le lecteur moderne est frappé par l'assurance de Marquette, une fois son totem personnel invoqué.

Marquette, curieusement, n'invoque la Vierge que lorsqu'il se trouve dans un pays étrange, dont la différence est dépeinte de plus en plus comme monstrueuse et terrifiante. En s'efforçant de noter l'étrange et le monstrueux, il acquiert une nouvelle iconographie dont l'évocation sauve sa vie et celle de ses compagnons. A un moment décisif du voyage, leur vie est épargnée grâce à sa décision d'appeler la bénédiction de la Vierge en brandissant sa nouvelle icône phallique.

Un puissant linguiste

Le talent qui qualifiait au premier chef Marquette pour un tel voyage, était sa compétence dans les langues indigènes. Il parlait, dit-on, six langues algonquines qu'il avait étudiées à Trois Rivières, après avoir

enseigné la grammaire en France. Il était surtout doué pour la traduction, la capacité de transmettre des informations dans les deux sens, d'une culture à une autre. Cependant, la capacité du Père Marquette à développer le langage et à construire des images qui rendent les réalités nouvelles jamais encore décrites du Nouveau Monde, rencontra souvent ses limites au cours de son voyage le long du Mississipi. Marquette ne disposait pas de mots français pour désigner des animaux nouveaux (le bison), des plantes nouvelles (le riz sauvage); aussi procède-t-il par périphrases descriptives utilisant des adjectifs fortement connotés : bœuf sauvage, poisson monstrueux, folle avoine.

Le récit de son premier voyage peut être divisé en deux parties. La première comprend le départ de Saint-Ignace, la traversée de Green Bay jusqu'à un affluent du Mississipi, et s'achève avec la rencontre du groupe d'Illinois qui avait invité le missionnaire à lui rendre visite. Cette rencontre amène la description anthropologique la plus développée du journal. Ce passage marque aussi le dernier espace connu de l'exploration. La seconde partie comprend le voyage vers le sud jusqu'au point de retour, en Arkansas, et, très brièvement, le retour au point de départ.

Chacune des deux parties est présentée comme la rencontre avec un nouveau monde, mais elles fonctionnent comme images inversées l'une de l'autre. Dans la première, Marquette s'émerveille de l'étrangeté de la nature tout en retrouvant chez les Illinois des traces réconfortantes du familier. Durant la seconde partie du voyage, les menaces de la nature passent quelque peu au second plan, par comparaison à l'hostilité et à l'incompréhensibilité grandissantes des peuples que les Français rencontrent au cours de leur descente vers le sud. Finalement le voyage de retour se résume à quelques lignes dont, notamment le passage par le raccourci de la rivière Illinois, Marquette y développe la dernière et impressionnante image de son voyage.

Le récit du premier voyage présente le Nouveau Monde comme essentiellement semblable à la France, en plus grand, plus abondant, plus intense, exagéré. Considérons, pris dans cette partie (où, comme dit Marquette : "Nous voilà donc sur cette rivière si renommée") quatre termes d'éléments naturels : folle avoine, Baie des Puants, bœuf sauvage, poisson monstrueux.

La folle avoine qu'il remarque d'abord "est semblable à la folle avoine qui Croit parmy nos bleds"¹. Elle a donné son nom à un peuple qui vit dans la région où elle pousse. Le grain lui-même est deux fois plus long que celui de l'avoine française, et beaucoup plus abondant. Ce grain est récolté par les "Sauvages", terme intéressant puisque Marquette avait précédemment affirmé que ce peuple était bien connu des Français et avait même entendu la Parole que ceux-ci lui avaient prêchée : "... aussi

¹ J'utiliserai l'orthographe donnée dans la version de Thwaites des *Relations*.

se trouve-t-elle [sic] parmi Eux plusieurs bons chrestiens." Entendant parler des plans de voyage de Marquette au long du Mississipi, ces gens avaient tenté de l'en dissuader, évoquant les dangers que présentaient les peuples hostiles du sud, les monstres terrifiants habitant le fleuve, un démon qui le barre et dévore tous ceux qui s'aventurent au-delà, et enfin le climat qui sûrement tuerait les membres de la mission.

L'utilisation de *folle* pour désigner l'avoine qui pousse le long du fleuve (en fait une variété de riz sauvage) n'est pas nécessairement péjorative, elle signifie davantage *sauvage* dans le sens de "non domestique, non semé". Le missionnaire utilise ensuite le terme *sauvage* pour décrire un peuple qu'il connaît déjà - ce qu'il fait très rarement, puis passe à la description des dangers et forces monstrueuses prêtes à le dévorer ainsi que ses compagnons. La progression de *folle* à *sauvage* puis à *monstrueux* a pour effet d'ajouter une nuance péjorative par association. *Folle* suggère d'abord la disposition accidentelle et naturelle des choses, la culture dominée par la nature, mais, la séquence suivante, introduisant le sauvage et le monstrueux, laisse deviner le processus mental du missionnaire : est ressenti comme bénin ce qui est le plus proche, des associations de plus en plus péjorantes se développent au fur et à mesure que Marquette projette son imagination le long de la rivière, s'éloignant de sa position originaire.

Marquette rappelle au lecteur que la Baie des Puants, nom français de la *Green Bay*, n'a pas le même sens que le terme utilisé par les Indiens, qui la nomment la *Baye sallée*. Il remarque aussi que le nom français doit venir de l'odeur des marécages au fond de la baie, mais qu'il n'a trouvé aucun terrain salin aux environs. Il ne tient pas compte du nom indigène, affirmant que le nom français est plus exact. La terminologie indienne ne correspond pas aux critères de la logique occidentale, et par conséquent est rejetée par les missionnaires qui soutiennent le principe que les noms doivent décrire, et ainsi s'arrogent le droit de nommer.

Le *boeuf sauvage* est parent du bétail français, mais plus gros et plus violent. Les troupeaux sont plus grands que ceux que Marquette a connus en France; alors que *sauvage* semble signifier "non-domestique", ou du moins *non-Français*, le terme suggère aussi que ces animaux sont plus gros que ceux des pays civilisés. Le Nouveau Monde que Marquette explore contient des animaux qui ressemblent à ceux de la France, mais qui sont plus gros, étranges, et par implication peut-être, plus dangereux. Le vocabulaire que Marquette choisit est par nécessité destiné à exprimer aussi ces réalités.

Un monstrueux poisson est observé par les voyageurs depuis leurs canoës. Il ressemble à une truite, mais il est plus gros et partiellement ressemble à un corps humain ("comme un buste de femme"). Ici Marquette reprend exactement la convention classique, selon laquelle le monstrueux est souvent la réunion de l'humain et de l'animal dans un

seul corps¹. Le poisson bien sûr n'est pas humain, et ne résulte pas de la réunion de l'humain et de l'animal; l'assemblage a évidemment lieu dans l'esprit de Marquette, dans le champ de la ressemblance et de la métaphore, où l'auteur du journal s'efforce de contextualiser le non-familier.

On voit ici paraître une tendance de l'auteur du journal : il est partagé entre le désir de rendre son récit accessible au lecteur en évoquant le familier, et le désir de susciter l'intérêt pour l'exploration de la région en rendant compte de l'inhabituel. Le pays qu'il traverse contient une faune et une flore merveilleuses, mais d'une nature curieusement inoffensive. Ses hôtes Maskouten avaient tort; le merveilleux n'est pas magique, n'a pas le pouvoir de faire le mal.

La même attitude préside à la description de sa première rencontre avec des êtres humains au bord du Mississippi (p. 114). Marquette et Jolliet se rendent seuls au premier village, par un "petit sentier", sans savoir grand chose de ce qui les attend. Ils soupçonnent évidemment quelque danger, puisqu'ils commandent aux cinq autres français d'ancrer leurs canoës au milieu du fleuve, à l'abri d'une attaque. Marquette qualifie d'abord ce peuple de barbare et d'inconnu, oubliant pour le moment qu'il prétend avoir entrepris ce voyage sur l'invitation d'un groupe particulier d'Illinois, supposé vivre aux environs. En fait, il cherche précisément un "petit sentier" tel que celui-ci. Pourquoi donc cette référence inattendue au barbare et à l'inconnu? Un bon conteur, lorsqu'il sent qu'il parvient à un moment critique de son récit, rehausse le drame en figurant ceux qui se trouvent de l'autre côté de la montagne comme des ennemis dangereux, non civilisés, qu'il convient de se représenter comme des "autres" inconnus. C'est comme si la description de ces gens naissait de la description d'un pays sauvage, fantastique, habité par des animaux qui sont des reflets monstrueux et déformés de ceux qu'on trouve en France. Pourquoi s'attendre à ce que les êtres humains soient différents?

Que penser des circonstances de cette rencontre avec les habitants du premier village du Mississippi? D'abord, il y a cette coïncidence que ce village est précisément celui qui a envoyé l'invitation. Ces gens n'appartiennent pas à l'Inconnu, ce sont des individus que Marquette a rencontrés à Saint-Ignace. Deuxièmement, ils l'ont accueilli chaleureusement et lui ont offert un cadeau de grande importance. Il parle d'eux maintenant comme des *hommes*, utilisant le pronom *on*, ou les désignant comme des individus ("un vieillard nu"), etc. Les *sauvages* informes qui récoltaient le riz sauvage prennent maintenant forme, et

¹ Je pense en particulier à la description du minotaure dans Phèdre, qui n'est pas la seule association possible entre l'œuvre de Racine et le journal de Marquette. Les pictogrammes qu'il découvre au sud du confluent avec le Missouri, rappellent le monstre sortant de l'Ouest [de la mer?] qui dévore Hippolyte.

deviennent les individus responsables qui ont offert à Marquette et Jolliet les moyens de réussir. A ce point, Marquette préfère adopter le terme Illinois pour désigner la pipe (calumet). Dans sa première rencontre avec l'autre, Marquette cède une part de son pouvoir de nommer les choses : il ne s'agit plus d'une pipe sauvage, mais d'un calumet, ce qui suggère que cet objet particulier gagne en signification.

Ensuite Marquette offre des présents à ses hôtes et entame une démonstration de ses prouesses linguistiques dans un discours aux Illinois, où il affirme quatre choses :

1) Le voyage jusqu'à la mer que lui et ses compagnons ont entrepris est pacifique; Marquette et Jolliet ont pour seule intention de rendre visite aux peuples riverains du fleuve.

2) Dieu, a créé le peuple Illinois, ceux-ci l'ont ignoré très longtemps, mais Il a eu pitié d'eux et envoyé Marquette pour leur prêcher Sa révélation.

3) Le grand chef français (Champlain) a déclaré la paix établie et les Iroquois vaincus.

4) Marquette et Jolliet ont besoin de connaître les peuples qui vivent sur leur route jusqu'à la mer.

Marquette rapporte ensuite le discours de son hôte. Son objectivité et son exactitude sont cependant remises en cause par des critiques contemporains tels que George Tinker. Se référant à l'ouvrage du missionnaire De Smet, Tinker souligne l'inévitable dépendance des lecteurs à l'égard de l'un des participants, lors de tels échanges entre peuples indigènes et missionnaires ou explorateurs :

Quand De Smet rend compte des événements qu'il relate, il donne son interprétation de son propre travail. Ce qui manque, c'est une interprétation contemporaine indienne de De Smet. (Tinker, 1993, 11)

Marquette transcrivant le discours du chef indien sans nom qui se lève, rapporte une éloquence qui correspond à la sienne; le chef indien déclare lyriquement que son pays ne semble jamais aussi beau et paisible que lorsque les Français s'y trouvent. Le chef reconnaît alors l'autorité spirituelle de Marquette par un geste plein de signification pour un prêtre chrétien : il donne au Français son propre fils...

Le lecteur retrouve dans la transcription par Marquette de ce premier échange de discours, les excès rituels de la flatterie rhétorique, fréquents dans les préfaces et dédicaces des pièces et poèmes du XVII^e siècle. Dans ces ouvrages, le but de cet usage de langage est de les faire agréer. Ici le but recherché est d'obtenir une présence continuelle des Français dans cette partie du monde. Ce n'était probablement pas la première fois que Marquette s'était engagé dans un échange de ce type : il a inventorié une part significative de sa cargaison comme cadeaux pour les gens qu'il s'attend à rencontrer. Plus tard dans le journal il révèle que Jolliet et lui ont jeté une grande part des

cadeaux reçus des Illinois, geste sans aucun doute fort riche de sens pour le fils du chef qui les accompagne désormais.

Il est significatif qu'après avoir consacré des pages à ce qui différencie la nature du Nouveau Monde de la nature de la France, Marquette s'efforce de réduire la brèche entre Illinois et Français, en débutant par l'échange de discours. En suivant l'argument de Korp, il n'apparaît pas clairement au lecteur contemporain si le discours du chef Illinois est égal ou supérieur à celui de Marquette. Nous dépendons par la force des choses du récit de Marquette pour les deux côtés de la conversation, et comme on le verra, l'intention de Marquette en décrivant ces gens est de minimiser leur sauvagerie en soulignant leur ressemblance avec lui.

Dans l'état actuel des choses, la plupart d'entre nous entendent seulement une voix racontant l'histoire des missionnaires Jésuites et leur rencontre avec les indigènes de la Nouvelle France – édition de Reuben Gold Thwaites. Cela ne suffit pas. Ces pages sont déparées par les marques embarrassantes et antiques de l'ignorance et du préjugé. (1995, Korp, p. 276)

L'autorité de Marquette en tant qu'observateur et chroniqueur de ce qu'il rencontre, est particulièrement mise en cause à ce point, parce qu'il se lance dans une discussion anthropologique qui se distingue quelque peu des observations d'autres explorateurs jésuites. Par son insistance sur les ressemblances entre Français et Illinois, Marquette remet en question des paradigmes établis, tels que *sauvage* par opposition à *civilisé*. Par la suite il rétablira dans son texte les différences entre Français et autres Amérindiens. Dans sa description anthropologique, Marquette souligne d'une manière surprenante les pratiques civilisées des Illinois; ceux-ci n'ont qu'un défaut : un penchant pour les femmes.

Dans le paradigme que Marquette construit pour favoriser l'interprétation de son nouvel environnement, avant même de découvrir le village Illinois, le Père jésuite qualifie les indigènes qu'il n'a pas encore rencontrés, de *sauvages*; mais les peuples ou clans qui l'accueillent chaleureusement et lui viennent en aide, reçoivent rapidement des noms comme *Illinois* ou *Miamis*. Être connu c'est être nommé.

La description du second groupe d'Illinois ressemble à celle de "l'honnête homme": raisonnable, équilibré et modéré. Il utilise à plusieurs reprises des comparaisons avec des institutions françaises comme le ballet ou la comédie, et propose des exemples de comportement modéré et même éclairé. Ils n'utilisent des fusils que pour effrayer leurs ennemis et acceptent les hommes qui vivent comme des femmes. Au fur et à mesure que sa description devient plus claire pour son lecteur supposé, Marquette s'enfonce dans ce que Gusdorf (1956) nomme "l'ambivalence épistémologique". Plus ses signifiants désignent des choses françaises, plus nous suspectons son reportage,

et plus nous gagnons la conviction que Marquette est en fait en train de se découvrir lui-même.

Comme dans le voyage de De Smet en Amérique du nord-ouest 150 ans plus tard, Marquette tente de réconcilier l'inconnu avec le connu en forçant le premier à entrer dans les schémas préconçus qu'il a apportés avec lui. Il ne cherche pas de nouveaux paradigmes pour expliquer ce qu'il observe. De toute évidence, le credo qu'il a épousé ne laisse place à aucun autre. Les Jésuites peuvent bien être autorisés à adopter vêtements et coutumes des cultures indigènes; leur vision du monde suppose que Marquette ne doit entrer en contact avec ces populations que dans la mesure où ce contact peut favoriser leur salut. Dans l'esprit de Marquette il ne s'agissait pas d'une rencontre entre égaux, mais entre celui qui donne et celui qui reçoit. Il accuse la symbiose de la relation en soulignant le nombre de ressemblances existant entre les partenaires, mais ne fait aucune tentative pour affronter directement la différence. Au contraire, il consacre la majeure partie de l'un de ses passages anthropologiques à dépeindre les Illinois comme des Jésuites asexués, civilisés, sophistiqués et raisonnables. Il les juge *traitables* et dit à son lecteur: "ils ont un air d'humanité" (Marquette, p. 126). La capacité des Illinois à être sauvés, liée à leur état de développement, justifie son second voyage missionnaire. L'importance qu'ils ont pour lui est soulignée par le fait qu'il entreprendra son second voyage alors que l'hiver approche et qu'il souffre d'une grave maladie. Ici, lors de son premier voyage, au seuil du jamais-vu, Marquette, comme il est assez naturel, décrit le familier.

Marquette fait appel à sa compétence linguistique lorsqu'il entame ses investigations anthropologiques. D'abord il affirme que le terme *Illinois* signifie *hommes*; il en déduit que les Illinois considèrent les autres peuples autour d'eux comme moins que des hommes, comme des bêtes.

Bien qu'ils soient doux et modérés, ils ont plusieurs femmes et ont la réputation de les punir en leur coupant le nez et les oreilles. Ils sont physiquement bien proportionnés. Ils sont de bons archers, mais sont assez avancés pour utiliser des fusils, bien qu'ils ne s'en servent que pour effrayer les ennemis d'un niveau technologique inférieur. Ces ennemis ne connaissent pas les Européens, utilisent des couteaux de pierre et provoquent la nature belliqueuse des Illinois. Leurs officiers portent des insignes (des écharpes rouges). Comme les Illinois pratiquent la chasse et la cueillette, ils ne souffrent jamais de la faim. Ils habitent dans des huttes solides, aux toits bien construits. A la différence des personnages de Molière, les malades sont généreux à l'égard des médecins. Les femmes sont décentement vêtues, les hommes sont généralement dévêtus, et les hommes qui choisissent de se vêtir sont considérés comme des femmes. Ces hommes efféminés sont généralement bien traités; ils ont leurs propres codes de conduite à la

guerre et à la danse. On pense qu'ils sont des manitous ou des esprits, des personnes d'une grande importance (Marquette, p. 126).

Etant donnée la valeur totémique de la Vierge sous le pouvoir de laquelle le voyage est placé, il n'est guère étonnant que le seul défaut moral que Marquette prenne la peine de relever, soit les mauvais traitements infligés aux femmes. Cependant, à la différence des chroniqueurs français plus tardifs, Marquette ne condamne pas de telles pratiques, même s'il en a été personnellement le témoin. L'absence de jugement est frappante dans un rapport écrit dans le contexte d'un ordre religieux, et s'adressant à un supérieur religieux. En comparaison d'autres auteurs qui ont contribué aux *Relations*, le texte de Marquette se distingue par son manque relatif de condamnation ouverte des peuples indigènes et de leurs pratiques. Examinée de plus près, son apparente sympathie pour les Illinois en particulier, semble être fonction de sa projection sur eux de qualités qu'il a observées précédemment chez les Français, rapprochement nécessaire à une appropriation réussie d'éléments de leur culture.

En particulier, il est presque impossible de ne pas voir dans la description par Marquette des hommes vêtus, l'image en miroir de lui-même en tant que prêtre. Un homme qui s'habille comme une femme (avec la longue robe sacerdotale), qui sert dans l'armée du Christ mais ne porte pas les armes d'un soldat, un homme pudique, est un homme qui a un pouvoir spirituel, une personne (on peut l'espérer) de grande importance. Il est tout-à-fait fascinant qu'il trouve son reflet chez les Illinois parmi le groupe qui porte une ambivalence sexuelle. Ce passage est doublement chargé; en effet, il précède la description du calumet, objet puissant sur le plan spirituel et d'un symbolisme phallique éclatant. Après les avertissement explicites des Mascoutens sur les monstres et les dangers, après le travail que sans aucun doute l'imagination de Marquette a effectué dans la phase initiale de l'exploration du Mississipi supérieur, il a dû être bien réconfortant de trouver parmi les Illinois un groupe d'hommes asexués, tolérés et mêmes révéérés comme des manitous. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi Marquette est attiré par ce groupe d'indigènes américains, chez qui il pense rencontrer un sacerdoce apparenté au sien.

Ce passage parle des transformations qui s'opèrent dans son psychisme alors qu'il s'efforce dans son texte d'attribuer aux Illinois des traits qui sont bien plus souvent associés à la civilisation occidentale. Deux facteurs sont certainement à l'œuvre ici.

Le premier est le désir souvent répété de Marquette de fonder une mission chez les Illinois, ce qui requiert la permission de ses supérieurs. La description des ressemblances avec les Français est destinée à persuader ces supérieurs de leur capacité à être convertis. Un peuple modéré, ayant quelque spiritualité, sera vraisemblablement ouvert au message de l'Evangile que les Jésuites lui offrent.

Le second facteur peut être la tendance naturelle de quelqu'un qui est désorienté, à chercher une orientation dans un environnement qui n'est pas familier. Loin de chez lui, comptant sur ses talents linguistiques, dirigeant un groupe de huit "Français", remplissant son carnet de descriptions de tout ce qui est différent dans ce pays, redoutant le martyre, Marquette, sans doute assez naturellement, recherche des images de la France dans la société des Illinois. Par nécessité tout ce qu'il voit est mesuré à l'échelle de ce qu'il connaît déjà. Les plantes et les animaux, bien qu'ils ressemblent un peu à des espèces européennes, sont plus gros, plus étranges, plus sauvages et différents. Les êtres humains, d'autre part, sont providentiellement transformés de barbares et sauvages inconnus, en orateurs publics civilisés, et apparaissent en versions accomplies des Européens : sages, raisonnables et prévisibles. Marquette apporte l'argument ultime en faveur de la nature civilisée des Illinois juste après sa description des hommes vêtus. Le lien, bien qu'inconscient, est évident : la modération inattendue de ce peuple est certainement due à leur capacité spirituelle symbolisée par le calumet.

De manière significative, un siècle plus tard, Jacques Gravier fait référence au "calumet de Marquette" : il est clair que la découverte de ce puissant objet a beaucoup contribué à rendre la culture des Illinois accessible aux Jésuites (1859, Gravier, p. 32). Le calumet, tel que le décrit Marquette, a un énorme pouvoir, qui ne peut s'exprimer que par une terminologie superlative :

Il n'y a rien parmi eux de plus mystérieux et de plus recommandable, on ne rend pas tant d'honneur aux Couronnes et aux sceptres des Roys qu'ils luy en rendent.

Pour lui, le calumet représente le sommet du pouvoir occulte chez les Illinois. Une fois de plus la description commence par une référence à la culture européenne, où la couronne et le sceptre sont les symboles de la monarchie absolue. Pour Marquette, le calumet reçoit même davantage d'hommages que les symboles du pouvoir que porte Louis XIV. De plus, le calumet est en fait double : un calumet rouge sert en temps de guerre, un autre calumet sert en temps de paix. Tous deux tiennent lieu de dieux, décidant des questions cruciales de guerre et de paix, de vie et de mort. En temps de guerre, le calumet fonctionne comme une sorte d'Arche d'Alliance, à la vue de laquelle les ennemis déposent les armes. En temps de paix, il est utilisé pour sceller les traités, pour apporter le calme, la pluie ou le beau temps.

En décrivant les danses associées au calumet, Marquette évoque dans trois passages différents, des aspects de la vie de cour à Versailles. Comme à la cour française, les Illinois dansent pour honorer des visiteurs distingués "comme s'il vouloient luy donner le divertissement du Bal ou de la Comedie" (Marquette, p. 132). Plus loin, en décrivant les figures de la danse, Marquette de nouveau invoque

une institution culturelle française : "et c'est comme la première Scène du Ballet." Enfin, en décrivant une danse guerrière, Marquette est ravi qu'elle se déroule sur un rythme distinct: "Ce spectacle est fort agréable, sur tout le faisant toujours en cadence" (Marquette p. 134). L'ordre et la composition de cette danse est si frappante que Marquette la compare encore au ballet :

Ce qui se passe si bien par mesure et à pas comptez et au son réglé des voix et des tambours, que cela pourrait passer pour une assez belle entrée de Ballet de France.

Marquette utilise des outils linguistiques explicites pour rendre français cet élément important de la culture des Illinois: "comme si", "comme", "pourrait passer pour". Marquette assume que la culture des Illinois est validée par le fait qu'elle soit proche de la culture européenne. Par association, l'idée de noblesse est amenée par la comparaison au Ballet de France. Les danseurs de cette institution accomplissent des pas complexes, formalisés et bien connus du public aristocratique, qui les apprécient pour leur exactitude et pour leur art. Marquette sous-entend que seul un peuple capable d'une telle noblesse inspirée par la proximité du calumet, cette puissance spirituelle, peut accomplir une telle danse.

Etant donnée la fascination que toute sa vie Louis XIV éprouva pour les cultures amérindiennes, ces comparaisons montrent que le prêtre est un habile courtisan, qui sélectionne des aspects de la culture des Illinois assurément plaisants et flatteurs pour le roi, afin de renforcer ainsi la position des Jésuites en Amérique du Nord. Ces comparaisons servent aussi comme mécanisme par lequel Marquette peut se rattacher lui-même à la culture des Illinois sans sacrifier aucune de ses croyances. Choissant de voir les Illinois comme des Français rustiques, Marquette est en mesure de justifier plus loin son profond intérêt pour le calumet.

Tinker résume l'expérience des premiers missionnaires de cette façon :

Ces premiers clercs mendiants européens voyaient les cultures indiennes dans les conditions originelles de leur premier contact comme des communautés édéniques, d'une pureté intacte mais primitives et attardées. (Tinker, p. 19)

Marquette semble suggérer qu'il s'agit de communauté édénique, proches de l'Occident, quand elles exécutent des rituels religieux centré autour du calumet, dans lesquels prédominent raison, tolérance et vénération du surnaturel.

Ce passage anthropologique se place littéralement au seuil du voyage vers les régions inconnues au sud du pays des Illinois, où aucun Français, disait-on, n'avait jamais voyagé. Le chapitre suivant commence - ce qui est rare dans le journal - avec une date précise (1er juin, trois heures de l'après-midi), au moment où les explorateurs embarquent

dans leurs canoës pour un voyage vers des territoires dont aucun n'a la moindre idée précise. Les mêmes Illinois sont décrits différemment dans cette section, comme des enfants qui observent avec étonnement les canoës des Français, "n'en ayant jamais vus de semblables" (Marquette, p. 136). Après s'être éloigné un moment, lorsqu'il examinait la culture des Illinois, de sa ligne directrice qui tient que les Français sont toujours supérieurs, Marquette, en prenant congé, se hâte d'y revenir et de replacer les Illinois à leur place habituelle d'infériorité technologique. Il les diminue plus loin encore en rejetant leurs avertissements quant aux monstres du sud comme tentative pour retenir les Français parmi eux. Les Illinois sont, après tout, des maris jaloux.

Impuissance linguistique

Dans la partie suivante de son récit du premier voyage, Marquette fait référence presque constamment aux Américains indigènes comme à des "sauvages". Au fur et à mesure qu'il descend le Mississippi, il associe leur sauvagerie à des extrêmes qui s'accordent avec les pays de plus en plus chauds et infestés de moustiques qu'il traverse. Le tournant du voyage se produit quand les talents linguistiques de Marquette le trahissent. Après avoir relaté la décision de rentrer sans avoir atteint le Golfe, le journal raconte en quelques lignes brèves le pénible voyage de retour à contre-courant, ne prenant du temps que pour une autre description flatteuse du pays des Illinois avant de conclure par le baptême d'un enfant indigène mort, près de Peoria.

Peu après avoir quitté les Illinois, Marquette et Jolliet rencontrent le démon qu'on leur avait annoncé. Arrivant sur le Mississippi, après avoir pris congé des Illinois, les Français découvrent en haut d'une falaise des peintures rupestres qui représentent des hommes avec des cornes de chèvres, des yeux rouges, une barbe de tigre, couverts d'écailles, et pourvus d'une queue de poisson si longue qu'elle s'enroule autour de leur corps. Et Marquette de noter:

nous ne pouvons pas croire qu'aucun sauvage en soit L'auteur, puisque Les bons peintres en France auraient peine à si bien faire... (Marquette, p. 141)

Pour le missionnaire d'alors, la danse sacerdotale d'hommes particuliers parmi les Illinois peut évoquer le Ballet de France, mais la possibilité que ces mêmes indigènes soient également doués pour les arts graphiques ne peut venir à l'esprit. La présence d'un clergé parmi les Illinois l'autorise à tenter de justifier le qualificatif de "civilisé". En repartant à l'aventure sur le fleuve, Marquette laisse vite s'évanouir la possibilité qu'un peuple amérindien soit civilisé, et retourne à des descriptions plus conventionnelles. Le changement de ton et d'attitude est frappant. De la même manière, à la page suivante, Marquette place

les peuples indigènes dans une position animale en ajoutant qu'il souhaite vivre assez longtemps pour prêcher l'Évangile à des gens "qui ont Croupi si Longtemps dans les tenebres de L'infidélité." (Marquette, p. 142).

Marquette essaie de résoudre ses sentiments ambivalents à l'égard des peuples qu'il rencontre. D'une part, face à l'évidence que les Illinois partagent sa prédilection pour le surnaturel, Marquette se trouve aisément en harmonie avec le miroir de l'autre, en décrivant des hommes qui ne sont pas différents de lui. D'autre part, comme pour équilibrer la balance, il se hâte de souligner dans le texte la dissonance dans le miroir, en dénigrant le potentiel artistique des peuples non civilisés.

Marquette étend ce portrait peu flatteur à la tribu qu'il rencontre ensuite, les Chauanons, qu'il décrit comme nombreux mais timides, mauvais guerriers, incapables de se défendre contre les Iroquois. Il les assimile à des moutons ("comme des troupeaux") qui sont brûlés très cruellement par leurs ennemis. De nouveau c'est l'exagération de cette description qui compte ici. Plus il s'éloigne des Illinois, plus la polarisation du pays qu'il traverse devient évidente. Ainsi, le monde du Mississippi méridional est plein de moutons passifs et d'ennemis terrifiants et belliqueux. La pitié y est inconnue. A une distance relativement faible, Marquette s'est considérablement éloigné des Illinois qui ne tiraient des coups de fusil que pour effrayer leurs ennemis. C'est comme si les peintures rupestres s'étaient animées : la nature atavique des sauvages du sud s'est enroulée autour de l'humanité des Illinois, la déroband à la vue, accentuant les divisions entre Européens et Américains, entre l'honnête homme et le sauvage, entre le raisonnable et le déséquilibré.

Durant la dernière rencontre avec les Indigènes, les totems rivaux du voyage, calumet et Vierge Mère, unissent leurs forces pour préserver les voyageurs. Dans la première partie du journal, Marquette utilisait le terme "sauvage" pour faire référence aux peuples qu'il n'avait pas encore rencontrés, appelant les Amérindiens qu'il avait rencontrés par le nom de leur peuple ou par leur statut dans le groupe ("chef"). Alors qu'il descend la rivière, il commence à nommer des individus réels "sauvages", en particulier quand, armés de fusils, ils l'encerclent d'une manière menaçante.

Au cours de la première rencontre hostile, il brandit le calumet et découvre qu'il ne peut plus comprendre le langage de ses adversaires. Il confesse avoir compris une invitation à recevoir de la nourriture comme une déclaration de guerre, sans expliquer comment l'erreur a été dissipée. Il trouve ce nouveau peuple aussi hospitalier que ceux qu'ils a rencontrés, en dépit de leur accueil apparemment menaçant. Cependant, l'apparente hostilité de ses hôtes correspond à l'incapacité croissante de Marquette à interpréter: "je leur parlay en huron, mais il me répondirent par un mot qui me sembloit nous déclarer la guerre...". Les

six langages qu'il connaît ne suffisent plus et il est forcé de s'en remettre aux symboles et totems pour parer l'attaque.

Alors qu'ils approchent l'avant-dernier village rencontré au cours de la descente du Mississipi, les Français invoquent la Vierge Immaculée, qui n'a pas été mentionnée dans le journal depuis les pages du début :

Nous eumes recours a nostre Patrone et a nostre conductrice, La Ste Vierge immaculée, et nous avions bien besoin de son assistance... (Marquette, p. 150).

C'est un curieux silence dans un journal, dont Marquette lui-même comprenait bien l'importance. Le Père Jésuite, disait-on, priait la Vierge chaque jour et était connu pour sa piété. Et pourtant à aucun moment de son journal, avant qu'il n'atteigne le point de retour du voyage, Marquette ne fait mention d'Elle. Quand la crise s'aggrave et que ses talents linguistiques le trahissent, Marquette se tourne vers le divin pour obtenir de l'aide, mais ce n'est pas par l'intermédiaire des images de la Vierge que Dieu lui vient en aide dans le récit de Marquette, mais plutôt par l'intermédiaire du calumet :

J'avois beau montrer Le calumet, et leur faire signe par geste que nous ne venions pas en guerre; L'alarme continuoît tousjour et l'on se preparoit deia a nous percer de flêches de toutes parts quand Dieu toucha soudainement le coeur des viellards qui estaoient sur la (sic) bord de l'eau sans doubte par la veüe de nostre Calumet qu'ils n'avoient pas bien reconnu de loing, mais comme je ne cessois de le faire paroistre, ils en furent touchez arresterent l'ardeur de leur Jeunesse... (Marquette pp. 150-152)

Il est remarquable que Marquette n'ait pas brandi un crucifix ou un autre objet symbolique chrétien pour repousser les Indigènes. Au lieu de compter sur le pouvoir spirituel des totems de sa propre culture indigène, il brandit plutôt ceux de la culture de ses hôtes, prenant sans doute conscience que sa vie dépend de sa capacité à penser et à agir selon les usages de l'autre culture. Réduit à gesticuler pour avoir dépassé les limites géographiques de la langue Huron, ayant complètement plongé dans le non familier, Marquette, sans hésiter, remet son destin à un objet indigène, et sa foi à la croyance que cet objet est compris par tout le monde dans la vallée du Mississipi. Il lui reste à annihiler son apostasie par sa description écrite de l'incident.

La voie que Marquette a suivie dans les cultures indigènes est celle de la spiritualité, un choix naturel pour lui. L'imagerie associée à la Vierge (pureté, Mère de Dieu) précède dans le texte celle du calumet phallique (pouvoir de vie et de mort), et en quelques lignes cette nouvelle et puissante association repousse une attaque et sauve la vie des Français. Le fait qu'il mentionne l'invocation à la Vierge une douzaine de lignes avant de raconter comment le calumet lui a sauvé la vie, doit être considéré comme suspect. Pourquoi en faire mention à ce moment?

Pourquoi insérer son nom dans le texte qui précède le calumet, sinon pour "purifier" l'usage du totem païen? Marquette a christianisé le calumet en le décrivant dans son journal, et en précisant soigneusement que l'invocation de la Vierge juste avant l'attaque a rendu possible le pouvoir du calumet. Il est clair que sa propre mentalité a été affectée par son expérience chez les Illinois. Il a agi en se fondant sur cette croyance nouvelle dans la qualité surnaturelle de l'objet, mais, lorsqu'il écrit à son sujet, il prend soin d'attribuer à Dieu le pouvoir de vie et de mort que le calumet a revêtu devant lui. Comme les références plus tardives de Gravier l'indiquent, le calumet de Marquette est un exemple remarquable de la capacité de la vision européenne du monde à s'incorporer des croyances potentiellement rivales, pour usurper le pouvoir psychologique investi dans d'autres objets en revendiquant l'autorité d'identifier sa source surnaturelle, et finalement pour retourner ce pouvoir contre le peuple même qui l'a créé. Marquette interprète les événements, et il est libre de désigner Dieu comme source originelle de la capacité du calumet à sauver sa vie, comme de renier sa compromission textuelle passagère avec la spiritualité indigène des Illinois. Loin de rejeter ce totem comme emblème de forces démoniaques, Marquette l'emmène dans ses affaires, l'utilise efficacement, et peut donc librement proclamer sa propre spiritualité comme sa source. Marquette a reproduit en plus petit des éléments importants de l'expérience Huronienne dans sa totalité, telle qu'elle est rapportée par Brian Fagan dans *Clash of Cultures* [Choc des cultures]:

Désormais, les missionnaires avaient une maîtrise remarquable de la langue Huron et des croyances indiennes. Ils utilisaient leurs connaissances pour jouer sur les peurs des Indiens, leur dépeignant en images vivantes l'enfer et la damnation. Les missionnaires couvraient les convertis de cadeaux, leur fournissaient de la nourriture en temps de famine et même leur vendaient des mousquets. Ensuite ils jouaient sur la peur des membres d'une famille d'être séparés de leurs parents après la mort, en baptisant les guerriers mourants. Souvent, en effet, la famille entière se convertissait. Toutes ces stratégies eurent un succès considérable, en particulier celles qui procuraient quelque bénéfice tangible, comme des privilèges commerciaux. Les Jésuites utilisaient les mêmes récompenses matérielles pour encourager les Indiens à suivre une instruction prolongée, en relevant la préparation spirituelle au baptême à des niveaux plus élevés. (1998, Fagan, p. 232).

La juxtaposition de la Vierge et du calumet dans le journal est suivie par la naissance textuelle d'un bébé mourant que Marquette baptise pendant son voyage de retour au long de la rivière Illinois, près de Peoria. C'est sur cette dernière image que Marquette choisit de terminer son récit. Cet acte amène ces derniers mots: "ame Innocente"

(Marquette p. 162). Cette âme sauvée justifie tout le voyage de Marquette:

Quand tout ce voyage n'auroit causé que le salut d'une ame,
j'estimerois toutes mes peines bien recompensées, et c'est ce que
jay sujet de presumer...

Quelque chose est mort pendant le voyage de Marquette tel qu'il est raconté dans le récit. L'apparente innocence de l'emploi générique du mot "sauvage" par exemple dans la première partie du journal, cède la place à des applications de plus en plus péjoratives de ce terme aux individus qu'il rencontre. Plus Marquette s'éloigne du pays Huron, et plus sa capacité de parler directement aux gens s'amoindrit, plus il décrit de manière négative l'étrangeté qu'il rencontre. Tout en proclamant son amour pour les Illinois (il promet de revenir parmi eux l'année suivante), il laisse le sentiment que son voyage lui a permis d'affirmer son autorité sur eux, en partie en assimilant l'un de leurs objets les plus puissants à son propre système de croyance. L'enfant mourant sur lequel il conclut son récit représente bien sa vision du pouvoir spirituel des Illinois, et aussi de leur culture entière. On s'étonne de l'innocence de Marquette lorsqu'il croit que cette culture particulière qui l'a tant attiré, pourrait survivre comme une Ame Innocente après sa renaissance christianisée. Après avoir flirté avec la séduction de la culture Illinois jusqu'à mi-chemin, le récit que Marquette fait de la suite du voyage dans l'inconnu, rejette toutes les tentations d'étreinte, et le rétablit dans la chaleur confortable de sa vision du monde jésuite et française. Il est si déterminé à sauver l'âme du pauvre enfant mourant alors qu'il se tient au bord de la rivière, qu'il ne voit pas que son récit va déclencher des forces qui détruiront la culture qui l'a produit. Marquette n'a pas appris pendant son pénible voyage l'ironie, davantage, il a renforcé sa foi, renforcé la capacité de ses paradigmes à rendre compte de l'inconnu. Ces paradigmes devaient survivre bien après que les Illinois eurent disparus.

Bloomington
Illinois Wesleyan University
1997

Sources

Donnelly S.J., Joseph P. *Jacques Marquette*. Chicago, Loyola University Press, 1985.

Doiron, Normand. "Rhétorique jésuite de l'éloquence sauvage au XVIII^e siècle : les *Relations* de Paul Lejeune (1632-1642)", *XVIII^e Siècle*, 173, oct.-déc. 1991, pp. 375-402.

Fagan, Brian. *Clash of Cultures*. Walnut Creek, CA, Alta-Mita Press.

- Gravier, Jacques. *Relation ou journal de Voyage du R.P. Jacques Gravier de la Compagnie de Jésus en 1700 depuis le pays des illinois jusqu'à l'embouchure du Mississipi*. New York, Presse Camoisly de Jean-Marie Shea.
- Korp, Maureen. "Problemes of Prejudice in the Thwaites' Edition of the Jesuit Relations". *Historical Relations/Réflexions historiques*, 1995, 21, 2, pp. 261-276.
- Marquette, Jacques. *Voyages of Marquette in The Jesuit Relations*, 59. Ed. Reuben Gold Twaites, 1900, Readex Microprint Corp, 1966.
- Perron, Paul. "Toward a semiotics of manipulation : Jesuit-Huron relations in seventeenth-century France". *Semiotica*, 76-3/4, 1989, pp. 147-170.
- Pomeli, Michael. "The concept of 'Soul' in the *Jesuit Relations* : Were there any philosophers among the North American Indians". *Laval théologique et philosophique*, 41, 1, fevrier 1985.
- Steck, Francis Borgia. *The Jolliet-Marquette Expedition, 1673*. Glendale, California, The Arthur H. Clark Company, 1928.
- Tinker, Georg R. "Missionary Intentions, Missionary Violence". *Missionary Conquest : The Gospel and Native America Cultural Genocide*. Minneapolis, Fortress Press, 1993.

T(RACES) OF THE OTHER

REPRESENTATIONS OF RACE IN TRAVEL NARRATIVES TO INDIA

DOROTHY FIGUEIRA

Every stranger is an enemy.
Primo Levi, *If This is Man*

The Historiographical Dimension

History is shaped by the system in which it is developed. As a combination of a social place, "scientific" practices, and writing, the historical operation takes limited evidence and seeks to unify it into coherence. History, to cite Michel de Certeau, as a practice, collects rarities into a synthesis of "scattered positivities" (de Certeau 1988: 56). The act of writing makes oppositions compatible in narrative. It temporalizes and makes coherent something that is heteroclitic and irregular. A political will manages conflicts, selects and directs an intelligibility toward normativity (de Certeau 1988: 92). It packages concepts (de Certeau 1988: 97) in such a way that any reading of the past (no matter how controlled by analysis of documents) is driven by current events and haunted by presuppositions in the form of models of interpretation. History is as much a staging of the past (de Certeau 1988: 9) as a fiction of the present.

Modern Western historiography was born out of a rift between subject and object. As such, it is a heterology or a discourse of the

Other. The writing of history is also an expression of a will to know and dominate the body by changing inherited traditions into a textual product through a process of manipulation and analysis. The past does not appear in its immediacy but as an object uniformly exhibited in the present, subject to a particular kind of treatment as a product of a place, procedure and text (de Certeau 1988: 64). The historian translates (carries over) elements of our own system (past embedded in consciousness) and restages them to figure in his own interpretative system. As a textual poacher or prowler (de Certeau 1988: 79), the historian thus converts alterity into something assimilable to the prevailing configuration of European knowledge.

However, by any selection of materials, shards or remainders are created. In other words, what disappears from the product appears in the production, not so much the personal intentions, but the sociocultural localizations that inspire the foci of research. Historiography then becomes the treatment of absence. The historian, like Robinson Crusoe on his island, travels along the borders of his present, visiting beaches where the Other appears only as a trace on what has passed before (de Certeau 1973: 8-9). The product of the endeavor, the literature of the historian, will offer a trace of this trace, since the interpreter does not passively absorb traces of the Other, but operates them, redistributes them and finally writes them up. This does not mean that the interpreter's control, grounded as it is in such techniques, does not pose acute problems for interpretation. In fact, the interpreter's attempts to control material is often interrupted by sounds, when what is repressed returns. This unassimilable residu, which returns in the text to upset the fabrications of interpretation, haunts and disquiets contemporary organizations of meaning.

As we might conclude from the above description of the heterological procedure, de Certeau clearly presents no simple opposition of the Self to the Other, but rather a procedure akin to a form of psychoanalysis. The interpreter's representation of the Other is viewed as contaminated by his own intrusive identity. de Certeau therefore seeks implicit instances of social alterity that precede the interpreter and whose effects continue to inform the interpreter's work, inducing forms of unconscious repetition through which the past returns to haunt the present (de Certeau 1986: 4). The Other appears then as projections or residues of "legitimate" interpretative operations. It does not refer to any effectively "real" populations or practices. Produced by modern economies of writing, the Other possesses a double status as fable, something that speaks (*fari*), but a form of speech that does not know what it is saying (de Certeau 1984: 160).

The problem, however, with fables is that readers suppose they contain an important truth and that the technically competent reader is capable of extracting this truth whereas the incompetent speaker cannot. In this manner, de Certeau challenges the myth of interpretative

transparency and mastery (Aherne 1995: 11). The pose of the interpreter, according to de Certeau, is a ruse and a justifying rationale (de Certeau 1984: 160). de Certeau, however, does not dwell so much on the problematic position of the interpreter (a fundamental concern of literary theory), but rather on what remains unthought in epistemically competent interpretation. He problematizes the manner in which interpretation itself endeavors to extract that which remains unthought in incompetent modes of expression. The learned interpretative concern with the implicit as the uninformed Other's hidden truth is directed from within by forces which themselves remain not fully explicated, posing supplementary hermeneutical problems that de Certeau refuses to ignore (Aherne 1995: 61). de Certeau recognizes that the interpreter does not exist in some free-floating position of neutrality. He also acknowledges that there may, indeed, exist an unbridgeable separation between the interpreter and the intended object. Given these limitations, de Certeau finds value in uncovering unsettling forms of seduction in an interpreter's relation to figures of alterity. His work traces how these interferences overdetermine representations of alterity and lead the interpreter to produce (under the guise of interpretation) variants of a fantasmic Other.

In the following discussion, I will apply de Certeau's concept of heterology to Western representations of India. By the term "heterology," I specifically mean the procedures by which strategies are employed to assimilate alterity into a familiar space. I will focus primarily on the discourse of race, the manner in which Indians were racially configured in the first half of sixteenth century Portugal. It is often claimed that the Portuguese had no color prejudice.¹ Most historians now reject this assertion of Portuguese racial tolerance, claiming that the Portuguese were merely more flexible than their Dutch, English and French successors.² In part, I will focus my discussion on the travel narrative of Tomé Pires. I have chosen to limit my discussion to the period of Albuquerque's conquest of Goa (1510) since, with the arrival of the Jesuits (1542) and the establishment of the inquisition (1560), race took on a totally different meaning. Before examining how Pires discussed race in the *Suma Oriental*, I will begin by discussing how foreign groups, and specifically the Indians, were first codified in classical literature. I will then contextualize the Portuguese experience by establishing how issues of race were dealt with by a contemporary Italian

1 My Italian-American mother repeatedly articulated this notion to her Portuguese-American children who were growing up during the Civil Rights Movement. She thus instilled in us a doubly refracted sense of ethnic pride.

2 More recently Martin Bernal proposed the afrocentric argument that there existed so little antipathy to color in the Mediterranean world because these Europeans had greater familiarity than has been previously supposed or, were in some cases, actually Asiatic and African.

traveller, Ludovico de Varthema. Finally, I hope to shed light on how the narrative of Pires packaged a concept of race that haunted Portuguese historical production.

India in Classical Literature

In the Greek epic tradition, the civilized and the barbarian were clearly delineated. Homer defined the civilized through their treatment of strangers, as in Odysseus's encounter with the Cyclopes (*The Odyssey*, Bk. 9) and the Laistrygonians (Bk. 10). In the *Timaeus* and *The Republic*, Plato further developed the theme that individuals were deemed civilized only as members of a social group, an identity was tied to life within a community or *polis*. One accrued status only as a citizen of the legitimate Greco-Roman order. Outside this order dwelled the *barbaros*.

Herodotus (ca. 484-420 B.C.), however, equated all foreigners with barbarians. He maintained that the East could not coexist with the Hellenic West, since it represented all that ran counter to Greek values of order and freedom. Herodotus defined barbarism in terms of arbitrary power, materialism, tyranny and cruelty. The Scythians, for example, possessed cruel social practices not because of some racial criteria but rather because of their incapacity to create some kind of moral public life capable of regulating awful practices and properly ordering human affairs. Although Herodotus focused primarily on the political aspects of alterity, his *Histories* provided numerous details concerning other peoples' skull size, color of hair and skin as well as tales of cannibalism, lust and bestiality.

Unlike Herodotus, Aristotle (384-322 B.C.) did not focus on human physical distinctions or instances of monstrosities. Aristotle's refusal to compare Greeks with Asiatics and Africans is all the more curious since he compared many different animals minutely. However, Aristotle did not identify the virtuous person by color, intellect or culture. One's degree of civilization depended rather on the opportunity given or taken to be a citizen of a virtuous *polis*. Barbarians shifted aimlessly, subsisting on grass and raw flesh. They were unable to join the society of the *polis* (*Politics* 1.2.1253a). Since they were already prisoners of their own private world, brutish inferior peoples should be lawfully enslaved. It is important to note that the distinction between Greek and barbarian was not determined racially, but by governance and learning. The civilized were those who as citizens made choices among themselves in a legal compact. The barbarian was cut off from the world and not bound by any moral compact. India, once it was geographically discovered, was cut to fit this binary code of alterity.

In the classical accounts, the actual location of India mattered less than its symbolic function. When Alexander the Great invaded India in 326 B.C., he thought that he had reached the Nile at the Indus. Even

though Megasthenes had arrived at the court of Chandragupta in 303 B.C., India was often not distinguished from Ethiopia. All that was clear was that India existed beyond the borders of civilization, stamped as a land of marvels. Ktesias (fourth century B.C.) repeated stories reminiscent of Homer, adding new elements to the repertory: India was a land inhabited by pygmies, sciopods, cycnocephali, headless beings, giants and fabulous races. His account, as well as that of Megasthenes, survives in Pliny (28-79 A.D.) and Arrian (92?-175 A.D.).

Geography presented another textuality of alterity, whether in the mathematics of Ptolemy's *Geography* (2nd century A.D.) or the practical geography of Strabo (63 B.C.- 19 A.D.). It was here that racial descriptions entered into the "rational" conception of the world. Indians were described in terms of how they differed from black races. In the *Anabasis of Alexander*, they are tall and blacker than the rest of mankind, with the exception of the Ethiopians.¹ In Strabo's *Geography*, the color of the Indians' skin is attributed to the effects of the sun. Their hair is straighter than "wooly" black hair because India is more humid than Africa. In these pictorial representations as in the literary descriptions, there was likewise no racial antipathy. As Hannah Arendt has maintained, reading racial thinking into the Classics necessitates reading history backwards and finding in it what did not exist or not reading history at all. Foucault (*Histoire de la sexualité*) has also claimed that it is unhistorical to consider that there existed any racial resentment between Greeks and barbarians. The Ancients were concerned primarily with the origins of the *polis*. The Hebrews, by distinction, were interested in the genesis of families as they related to human origin.

Race and Christianity

According to the Old Testament, humanity was divided with Japhet's descendants populating Europe, Shem's sons peopling the region of the Indian Ocean, Chaldea and Armenia and Ham's descendants inhabiting Egypt, Libya and Africa in general. Ham's exile to the far reaches of the earth was in punishment for having been the only one of Noah's sons to have gazed upon his drunken father's nakedness. By relegating Ham to Africa, the Old Testament associated sin with racial difference. Noah's curse of perpetual servitude on the offspring of Canaan, the son of Ham (Genesis ix, 25) condemned the Africans who were supposedly his descendants. India, because of its interchangeability with Ethiopia, thus took its place in the Old Testament genealogy where sin became embodied racially.

¹ Arrian described the Indians as tall and slender, lighter in weight than other men.

Derived from the noun *genos*, a term often mistranslated as "race," the concept of genesis was associated with *barbaros* (Hanneford: 1996:88). Because it was spatially configured, the biblical rendition of human descent could coexist with the Greek notion that "civilization" was tied to the body's relationship to the community. In the course of time, however, the Greek conception of what is meant to be civilized was absorbed into the ecclesiastical Christian order. Citizens were perceived as citizens, not by virtue of their membership in the *polis*, but as willing partners in the Christian community. In Pauline letters, the ethnic Other was no longer a non-Greek barbarian, but the heathen who did not share in the body of the faithful in Christ.

When Augustine (354-430) wrote *De civitate Dei*, a new political context presented itself. The Goths had sacked Rome a few years earlier and barbarians, who had been on the edge of civilization, now occupied the epicenter of politics. Still Augustine resisted a racist argument.¹ If monstrous races existed and were human, then they must have been descended from Adam. If they descended from Adam, we have no right to pass judgement on them (8.16). Henceforth, Pliny's and Aulus Gellius's descriptions of Indian monsters were no longer regarded as wholly reliable. Accounts of the monstrous had to be treated with circumspection, since all men born of Adam were rational and mortal, whatever physical form they took. Augustine also called into question the orthodox interpretation of the division of mankind. He held that the only division that counted concerned those who lived according to God and those who lived according to man. It did not matter if one was speech-gifted or mute, barbarian, black or white (16.8). It only mattered if one were a willing partner in the sacrament which brought membership in the mystical body of the faithful in Christ.

Nevertheless, physical and marvelous representations continued to be constant features in European conceptions of the Other. In the Hereford Map (dating from around 1280), India is populated by sciopods, pygmies, giants, mouthless men and unicorns. Pictorial representations of biblical genealogy also appeared in cartography, most notably in the map of Isidore of Seville (7th century). In the 14th-century Erbstorf Map, where the world was the body of Christ, with Jerusalem at the navel, primitive ethnography became more detailed. In the side panels of the map, physical traits and qualities, as well as customs and foods were presented. Marvels too were represented, but they now appeared as historical mystifications, as in the case of the Prester John legend.²

1 *De civitate Dei*, 1.11.23: "The deserts of sons are not to be estimated by the qualities of bodies."

2 For an examination of the cartological evidence, see Palencia-Roth 1996.

The classical conception of India as a land of marvels and fabulous races continued into the 15th and 16th centuries - well after physical encounters cast their existence into doubt. Even with their new-found knowledge, Europeans were unwilling to give up their dreams of monsters. They went to distant countries with a preconceived idea of what would be found. They knew their classical authors, Christian encyclopedias, natural science treatises, romances, maps. And, lo and behold, they found Prester John, fabulous races, pygmies, giants, sciapods and people without heads. Literary worlds coalesced with the geographical sites described by the explorers.

In the fifteenth century, the world was divided into antitheses of civilized and *barbaros*, *polis* and *ecclesia*, with the occasional monster making an appearance. Attempts to establish anatomical, physiological and geographical relationships between various human and animal populations did not produce a fully developed idea of race, since there was no proper anthropology, natural history or biology to support it.¹ When the idea of race appeared in travel narratives, it was only an occasional element. The early voyages of discovery did, however, offer a variety of new reasons to account for startling differences the Europeans encountered in the lands they "discovered." The biggest surprise consisted in the contrast between known public ways of governance and what appeared to be the barbarity and brutishness of private existence in realms bereft of a legitimate public dimension. The voyagers were particularly curious as to what it meant to be a member of an ancient nobility in such lands.

Race in Portuguese and Italian Travel Literature

In the *Itinerario* (1510), Ludovico de Varthema described his journey to Egypt, Arabia, Ethiopia, Persia and India.² In this narrative, we find many of the elements familiar to readers of classical descriptions of India. Here too, India appears as a series of edenic sites. The Gujarat is a cornucopia (Varthema 1963: 120), rich in fruit, spices, and precious stones (Varthema 1963: 115). The dry Deccan is described in terms of its opulence, a veritable storehouse of diamonds (Varthema 1963: 122-3). Centacula abounds in peacocks, flowers, and fruits. The air is fragrant and the inhabitants are long lived (Varthema 1963: 125). Although the monsters common to the classical accounts are absent, Christian-like heathen as well as actual Christians are numerous. Varthema informs his readers that unlike other pagans (and certainly unlike the Moors), the Indians should be baptised, since they are a truly good (Varthema 1963:

1 See Eric Voegelin (1974: 126-64) cited in Hanneford 1996: 183.

2 Varthema undertook his voyage between 1503-10.

116) and virtuous people (Varthema 1963: 119). Brahmin yogis are, in fact, saintlike and lead the life of penitents.

According to Greek notions of what is meant to be civilized - living in a community, cultivating the land and establishing social structures, Varthema's Indians clearly pass muster. They live in walled cities after our fashion (Varthema 1963: 121), farm (Varthema 1963: 154) and trade commodities (Varthema 1963: 115). Their economy (Varthema 1963: 155-6) and mode of warfare (Varthema 1963: 144) are sophisticated. Varthema makes little mention of race. We learn that the Deccani and Gujarati are of a tawny complexion (Varthema 1963: 116, 123). Varthema delineates caste distinctions and precautions that upper castes take to prevent defilement from the outcastes (Varthema 1963: 138). His description of the untouchable Poliaars as beast-like creatures preceeds a description of the various animals one finds in India (Varthema 1963: 157).¹

The symbolic cluster of India as a paradisaical, pseudo-Christian model of Greek notions of civilization, however, was not seamless and presented rifts. When Varthema described those areas where Indians come into contact with the Portuguese,² civilization disappears. The demarkations of culture, as tied to the production of bread, vegetarianism and set communities living in proper dwellings, are no longer present. Areas of India tainted by Portuguese contact lapse into a barbarous condition. Civilization is also absent in the primarily Moslem zones.³

In the *Suma Oriental* of 1515, Tomé Pires also depicts India as a paradisaical site, rich in abundance (Pires 1967: 55). Its inhabitants, likewise, exist in a prelapsarian state. Although heathens, they are good, virtuous, clever, prudent and honest (Pires 1967: 59). In India, Christians appear not only as metaphors, but also in a literal sense. In Malabar, Pires counts some 15,000 of the faithful. They consist of noblemen, merchants and craftsman. They live in fortified communities (58) as cultivators (Pires 1967: 55). Both their religion as well as their social structures mark them as civilized. Moreover, in the narrative of Pires, descriptions of race play a prominent role. In one of the earliest Western formulations of Aryan racial ideology, Pires discussed the black inhabitants of Malabar. Because of their color, the Nayars, a warrior caste whom Pires described as knight-like (Pires 1967: 67), must be aborigines. Pires contrasted them with the "purer" blooded brahmins whom he described as pacifist vegetarians. Their profession, bellicosity

1 His association of the untouchable with the animal, while dehumanizing, is not unheard of. In fact, it replicates Hindu caste polemics that have survived well into 20th-century India.

2 See in particular his description of Cannenore (125).

3 See in this regard his descriptions of Tornapatani (132), Calicut and Quilon (163).

and color distinguish them from the Aryan fold. Their racial impurity is, however, most noticeable in the behavior of their women. Nayar women, Pires informs his readers, are not virtuous, nor are they domestically inclined. They cannot sew or work. They collect multiple sexual partners and spend their time eating and having fun (Pires 1967: 710).

From this brief *aperçu*, several tentative conclusion may be drawn. In both the Italian and Portuguese descriptions of Southern India, the classical binary civilized/barbarian as well as its Christian reconfiguration *polis/ecclesia* are still largely operative. The Italian Varthema identifies as civilized those Indians left to their own devices who live in communities as Christians. These Indians degenerate into barbarians upon prolonged contact with the Portuguese. The Portuguese Pires, likewise, established an idyllic prelapsarian India where civilization is tied to social structures and long-standing (Pires 1967: 73) membership in the Church. However, for Pires, Indian barbarism was not tied to defilement with the foreign Other (the corrupt Portuguese of Varthema's narrative), but rather to racial indicators, such as skin color and sexual impurity, or caste.

Indeed, other Portuguese travellers of the period stressed the issue of caste. Duarte Barbosa's long enumeration of the myriad castes of the Indian subcontinent especially comes to mind. The case could be made that Portuguese travel narratives consistently focused on delineating the various castes they encountered throughout India. Here too, we might want to compare Pires' examination of caste with the manner in which caste was discussed in the narratives of Varthema and other Italians. Varthema and his compatriots describe the various castes with a view to the manner in which they interact with each other. Pires is far less descriptive. He focuses on the moral dimension of caste and how the Portuguese should themselves interact with the various castes. In particular, he emphasized the moral dangers involved in racial miscegenation. It is within this context that race entered into his narrative as a significant theme.

Official documents and private correspondence bear witness to the Portuguese obsession with "limpeza" or "pureza de sangue." In the heart of the empire, war and sea travel had considerably thinned out the ranks of white males (Boxer 1969: 249). Even as early as the voyage of Pires, it was impossible to furnish a full complement for the fleet without raising it from a class lower than that of the peasants. Convicts were enlisted to work out their terms in Indian forces. As sources of free labor diminished, slaves became a necessity as did intermarriage (Jayne 1910: 286-7).

Very few white women went to India. A ship of 800 men would perhaps have a dozen women (Boxer 1963: 58). Those women who survived the journey were not particularly long-lived or fertile. In other words, miscegenation became more the rule in India than it would be in Brazil or Africa. In a letter to Ignatius Loyola, the Jesuit Nicholas

Lancilotto (Dec. 5, 1550) decried the cross-breeding that was common from the beginning of the Portuguese presence in India (da Silva Rego 1947-58: 32-8, cited in Boxer 1963: 61).

Alfonso de Albuquerque inaugurated the policy governing mixed marriages in 1510, that is, at the conclusion of Pires's voyage. He encouraged the Portuguese to marry the white and, preferably, beautiful widows and daughters of the Moslems they had killed in the battle for Goa. In other words, Albuquerque tried to limit marriage to women of Aryan origin who had been forcibly converted to Christianity. It was not desirable for the Portuguese to breed with the black women of Malabar, who were dark-skinned Dravidians. However, in Goa, most did in fact "marry negresses" (Boxer 1963:65). Albuquerque's policy limiting interracial marriages to light-skinned women was thwarted by the simple fact that brahmins and ksatriyas kept their pride of caste and race after conversion. They did not necessarily want their daughters marrying European half-breeds (Boxer 1963: 76).

Miscegenation among the populace was one thing, diluting the blood of the clergy quite another. Alexandre Valignano, the celebrated reorganizer of the Jesuit missions in Asia categorized the mixed breeds according to their percentage of European blood.¹ The pure breeds born in India, Eurasians, half-breeds and Indians were all deemed unsuitable candidates for admission in the Society of Jesus. The pure breeds born in India were thought to be illiterates, the rest were weak, vice-ridden and stupid (Boxer 1963: 62-3).

The Portuguese ideology of white superiority was thus born out by the behavior of the Portuguese religious orders and their refusal to admit persons of color and half-caste recruits. Jesuits who originally had no color bar, adopted one under Portuguese pressure. Where efforts were made to relax color prejudice, they were usually the work of Italian, and not Portuguese members of the Society of Jesus (Boxer 1969:42).² Among the Indian secular clergy, brahmins exclusively filled the ranks. They had retained their racial pride: They were not born from intermarriage with lower castes or debased Portuguese. Moreover, lower caste converts to Christianity tended to retain their fear and respect for brahmins, whether they be Hindu or Catholic priests.

The official line was that religion, not color, should be the criterion for Portuguese citizenship and that all Asian converts to Christianity should be treated as equal to their Portuguese co-religionists. Laws were

1 The Reinol was the Portuguese born in India of pure European heritage of which there were few in number. The casticos were born of a European father and a Eurasian mother. The Mesticos were the half-breeds.

2 It was the Italian Valignano who insisted on the admission of Japanese into the Society in 1582, a concession subsequently extended to the Chinese and the Koreans. But, Indians were only admitted much later and Negroes and Amerindians not at all during the colonial period.

promulgated to this effect in 1562 and 1572. Race, however, continued to be a concern and these racial laws were not immediately implemented. Two hundred years later, Pombal's decrees of 1761 and 1774 once again declared that all baptised Asian subjects of the Portuguese crown had the same legal and societal status as white persons who were born in Portugal. Even so, Pombal's decrees were ignored for thirteen more years. No further proof is needed to show how deeply the Portuguese in the India held to their racism (Boxer 1963:76).

As historians have noted, the much vaunted Portuguese claim to lack of color prejudice was a myth. In the travel narratives, we have seen how the theme of race virtually disappears from the product only to appear in the production, namely the sociocultural foci of the research. The Portuguese concern with racial degeneration enters into discussion as a remainder on the edges of discourse. Pires's discussion of caste functions as a shard of knowledge, a leftover from the selection of materials that the historian manipulates. It appears in the place of that presupposition absent from the textual product, namely Portuguese fear of miscegenation.

Conclusion

What happened to the monsters that inhabited India in the classical texts and tarried there well into the age of discovery? They disappeared as discussion turned to descriptions of civilized behavior and fascination with caste minutiae. However, the monster, barbarian and outcaste all serve a common aim in the heterological process. Following de Certeau, we can uncover in these tropes an implicit device by which the text produces representations of the New World and the savage which can be transported along with their author across the ocean and circulated in Portuguese culture. The Indian Otherness is thus transformed into the continuous text of European knowledge - a presentation of a natural world and transition between savagery and civilization. These figures represent exempla of those very points that de Certeau found so evocative - where the effects of the transformative operation seem most precarious, where the textual seam is torn. They appear in the text as traces of what falls outside language's operative capacity to bring what lies outside back into "sameness" (de Certeau 1988: 227). They function as waste products of the interpreter's structural thought, what is repressed, yet ultimately becomes the Other (de Certeau 1988: 227).

In general, the Other serves to confirm and reinforce a European sense of identity which culminates, for the Portuguese, in an obsession with purity of blood and fears of sexual chaos. The established identity of the Portuguese conqueror as a civilized, Christian upholder of bloodlines became codified in the myth of Portuguese racial tolerance.

However, it produced a residue which returns insistently as a fantasmic Other (monster, barbarian, black outcaste whore) putting in jeopardy the stable figures of both the Other and the Self, blurring their distinction, like the Freudian repressed, and upsetting an aesthetic construction. The traveller is, therefore, no longer secure in a detached position of contemplation, but inhabits an ambivalent realm of seduction and fascination. Our assurances regarding contracts between the subject and the Other are thus shaken as are the divisions drawn between unauthorized knowledge and its textual absence, fantasies of strength and fears of weakness.

University of Illinois
Urbana Champaign
1997

Bibliography

- Aherne, Jeremy. *Michel de Certeau: Interpretation and its Other*. Stanford, Ca.: Stanford University Press, 1995.
- Boxer, C.R. *Four Centuries of Portuguese Expansion 1415-1825: A Succinct Survey*. Berkeley, Ca.: University of California, 1969.
- *The Portuguese Seaborne Empire: 1415-1825*. London: Hutchinson, 1969.
- *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire*. Oxford: Clarendon, 1963.
- Certeau, Michel (de). *L'Absent de l'histoire*. N.P.: Mame, 1973.
- *Heterologies: Discourse on the Other*, tr. Brian Massumi, forward by Wlad Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- *The Practice of Everyday Life*, tr. Steven Rendall. Berkeley and London: University of California Press, 1984.
- *The Writing of History*, tr. and introduction by Tom Conley. New York and Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Jayne, K.G. *Vasco da Gama and his Successors: 1460-1580*. London: Methuen, 1910.
- Hanneford, Ivan. *Race: The History of an Idea in the West*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.
- Majumdar, R.C. *The Classical Accounts of India*. Calcutta: Mukhopadhyay, 1960.
- Pires, Tomé. *The Suma Oriental, an Account of the East, from the Red Sea to Japan*. Ed. Armendo Cortesao. Nendeln, Liechtenstein: Kraus, 197.

T(races) of the other

Rego, Antonio da Silva, ed. *Documentação para a história das missoas do Padroado português do Oriente. Índia*, 12 vols. Lisbon: Agência Geral do Ultramar, 1947-58.

Varthema, Ludovigo (de). *Travelers in Disguise: Narrative of Eastern Travel by Poggio Bracciolini and Ludovico de Varthema*. Trans. John Winter Jones, ed. Lincoln Davis Hammond. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1963.

Voegelin, Eric. *Order and History: The World and the Polis*. Baton Rouge, La. Louisiana State University Press, 1974.

THE OTHER LANGUAGE and CONSTRUCTION OF THE SELF

MIRIAM COOKE

In 1628, Thomas d'Arcos was taken slave by Turkish pirates off the coast of modernday Tunisia. When offered his freedom two years later, this secretary to Cardinal de Joyeuse decided to stay where he was.* He converted to Islam and assumed the name Ossman. Fascinated by Africa, he determined to write its history. His project took him to the Roman ruins of Dougga, where he found a stele with seven lines of a mysterious script. He dedicated the rest of his life to decoding this language. Thomas-Ossman's reports ended up gathering dust in the Vatican archives. Two hundred years later the Italian Count Borgia rediscovered the stele. More cavalier than his predecessor, he named the script Hispanico-Punic (Djebar, 1995: 131). His findings also were consigned to oblivion, this time in the Leiden museum. Then in the nineteenth century, Sir Granville Temple repeated the "discovery." He declared the mysterious script to be "Old African" and dated it to 146 B.C.E. The British government and the British Museum commissioned an expedition to examine the script and its site. The French government collaborated by assigning the archaeological team some military support. Time passed and "Tunisia finds itself under French protection" (143). The archaeological expedition had become a military campaign which

* I would like to thank the participants in the *Identité: Choix ou Combat* conference (Tunis, March 1998) for their helpful comments on an earlier version written in French. My thanks also to Mary-Jean Green for her encouragement.

conducted deadly manoeuvres on and off the site at Dougga. In the process, they demolished the mausoleum to extricate the stele and ship it back to the British Museum for further analysis. Having been sawn in half to facilitate transportation, the stele was in such poor shape on arrival that the Museum rescinded its original offer of 1,500 pounds and donated a fiver!

Thus does Assia Djebar (b.1938), the Algerian historian and novelist, present the beginnings of French colonialism in North Africa in her semi-autobiographical novel, *Vaste est la Prison* (1995). With surprising sympathy for European men who did not fully comprehend the consequences of their actions, she reads the documents they left behind and tries to understand what motivated these men's degradations and how their ineptness, due to their lack of access to the whole of society, fractured their knowledge and resulted in violence.

What is the answer to the unbreakable code? It turns out that the inscription was written in the language of Tuareg women! In 1925 at the pilgrimage site of Abalessa in the Sahara, a tomb from the fourth century C.E. was discovered. It belonged to Tin Hinan, a Berber Tuareg princess, known for her military prowess. Here was the same script,

as though the ancestral writing preserved outside the realm of submission was irreducible, moveable as its people who, supreme elegance, leave to their women the preservation of writing while their men make war (148)¹.

This, writes Djebar, is the language of "the Berber queen who resisted the Arab conquest". The language of women is immediately connected with war and women's effective resistance to outside predators. Djebar describes this script as

our most secret writing, as ancient as Etruscan or the Runes, but unlike them it still resounds with the sounds and whispers of today. It is the legacy of women in the deepest space of the desert. Tin Hinan buried in the belly of Africa! (164)

Writing before speaking and yet it contains today's sounds: the contradiction of these women's language.

How could Djebar recognize this language? Because it had been passed down to her by her mother, but not as that specific language. Its legacy survived in

some details in the embroidery of women's costumes, as a light accent deforming the local dialect and preserved for as long as possible as the sole residue, an Arab-Andalusian vernacular.

¹ All translations from the French are my own.

This women's language lived on as lute music, and also as a "vacillating luminosity crossing the centuries and perpetuating the light of the Andalusia of women" (170). This language of embroidery, of accent, of music and of light created the poetry of the Andalusian Noubas which her mother had memorized. Although she could not write, this knowledge made her mother literate. Djebbar's vivid and poetic evocation of a writing that precedes sound and orality recalls the "arche-writing" that Derrida theorized as being

at work not only in the form and substance of graphic expression but also in those of non-graphic expression. It would constitute not only the pattern uniting form to all substance, graphic or otherwise, but the movement of the sign-function linking a content to an expression, whether it be graphic or not.

This arche-writing becomes "embodied in the *trace* which" does not depend on any sensible plenitude, audible or visible, phonic or graphic. It is, on the contrary, the condition of such a plenitude...

The trace is in fact the absolute origin of sense in general. Which amounts to saying once again that there is no absolute origin of sense in general... And as it is *a fortiori* anterior to the distinction between regions of sensibility, anterior to sound as much as to light, is there a sense in establishing a 'natural' hierarchy between the sound-imprint, for example, and the visual (graphic) imprint? (Derrida, 1976: 60, 62, 65. Original emphasis)

This condition of plenitude that anticipates the distinction of language into graphs and sounds but that is necessarily a writing characterizes the poetry and accompanying musical annotation that Djebbar had read in some of her mother's books. These books were not read but only exhibited as a special legacy. Because they were not used, they functioned more as icons, new appearances of the trace¹.

During the Algerian war of independence, Assia's mother left Algeria to visit her son in Lorraine prison. During this absence, some French soldiers burst into her apartment and tore the books. Djebbar implicitly compares this vandalism to that of the archaeologists because, like their predecessors, these twentieth century French soldiers could not decipher this women's writing and, interpreting it to be "the message of some nationalist connivance" (Djebbar, 1995: 171), they destroyed it. The secrets of this women's language frighten these men, and fear

¹ Maghrebi literature in French is filled with such traces. Abdelwahhab Meddeb writes: "trace-resistance d'une stèle épigraphique; trace-vestige archéologique; trace de l'écrit qui conserve de son séjour dans le désert l'éphémère et l'énigme... résonance suggestive de ces mots "enracinés dans la mémoire du désert". Nabile Fares has written of a "trace qui ne vit que de la représentation de son effacement". (Chikhi, 1992: 27, my emphasis)

makes them dangerous. With all their knowledge and power, these men from the north do not know how to decipher North African women's secrets. They do not have access to the heart of what for them must remain darkness. And this ignorance makes them crazy, violent.

The lost language of Tin Hinan passed down as light, embroidery and music became Algerian women's mother tongue. Djébar writes that this "archaic alphabet" (164) is "inscribed in a tongue that is certainly maternal" (158). The tearing of the books once again threatened the "maternal heritage" with extinction because although her mother knew the words and the music, her daughter did not. Because she was illiterate, her mother could not teach her how to write the poetry, and so she had to find a way to recover and encode it. This way winds between the oral and the written. This mother tongue is associated with sound, "the secret vibration so as to reach me had to pass through the sister's love" (304). But it is a sound that functions as a "sound-image" which is not the actual, physical sound, but what Derrida calls "the psychic imprint of the sound" (Derrida, 1976: 63). This sound-image becomes language when it is apprehended by a sister, a woman like Djébar who writes in a language that is felt before it is thought. The language of these sisters when written is the mother tongue:

Did I say 'mother tongue,' when I should instead have evoked this sororal echo or its capsizing. (304)

Djébar writes this mother tongue so as to resist the urge of History to silence women and the language they spoke and still speak:

After long writing on the dead of my land in flames, last century, I believed that the blood of men today (the blood of History and the stifling of women) was rising up again to stain my writing and to condemn me to silence.

This is not rhetoric. Djébar presents herself as the link between the Berber princess who resisted the Arab conquest and the women in Algeria's civil war today.

Djébar is not very optimistic about the possibilities for women's activism, but she does invest hope in their writing. Even if she is killed, as was Yasmina, the journalist, who left her French mother in Paris to go cover the war, Djébar knows that she, too, must write-speak so that her own as well as these women's writings-voices will not be lost (Djébar, 1995: 337-345). She marks the success of their resistance when she writes:

Finally, all of us, women from the shadows, we are reversing the direction of movement, watching, we are making a new beginning... The women, the ones who were forgotten because they were without writing, are forming the funeral march, the new Bacchantes (175, 338).

So as not to be one of those who were forgotten, Djébar knows that she must learn how to speak and at the same time to write even if it be with blood.

"The blood of my writing? Not yet, but my voice? My voice leaves me every night" as she awakens the voices of kinswomen she had known as a child but only now began to understand (337). As in *Fantasia*, she finds herself trying to scream, not quite succeeding and being alarmed by the sound she produced. Her cry contains the suffering of others and then lifts her like a bird in vibrant, blind flight. As she feels her ancestors push her forward, the words of "the lost language" rise up out of them to create an oppositional legacy. Meanwhile the men gesticulate in the killing fields (339). This is her weapon, this French written in the mother tongue. It recognizes and revives *les cris* and *l'écrit* of the women killed throughout history for having dared to express themselves. Her French mixed with the poetry of the Andalusian Nubias and the whispers of the writing of Tin Hinan becomes the mother tongue.

Writing become lost tongue become whispers becomes writing. These traces of resistance and vestige chiselled into the rock of a stele abandoned in the desert become silence for the men, but whispers for the women. Here are the *atlal*, or effaced traces of the beloved's encampment in the desert, a trope of pre-Islamic poetry. Lost traces of women transformed this writing into an oppositional heritage. These traces retained the living echo of the whispers of the writing that came from the mother tongue and became it. In his analysis of the writings of the Tunisian Abdelwahhab Meddeb and the Moroccan Abdelkebir Khatibi, Beida Chikhi evokes a "between-two-languages" which is located between trace and disappearance. Djébar's fluid, dynamic language occupies this space between loss and a new beginning (Chikhi 1992: 23-25). This language forms the basis of a kind of nation, a nation of women. This language-as-nation provides a space of safety and belonging.

This certainty about language as at once owned and owning is shared by few male intellectuals in the Arab world. Colonized writers like the Tunisian Jew Albert Memmi (b.1921) and the Palestinian Christian Anton Shammas (b.1949), as well postcolonial writers like the Moroccan Muslim Abdelkebir Khatibi (1937) and the French Jew Jacques Derrida have written semi-autobiographical books that examine aspects of their intellectual trajectories refracted through the prism of language. In the case of each of these male writers, I have marked religious identity because it plays an important role in disentangling the apparently natural relationships between language, birth, culture, nationality and

citizenship. These men reject nostalgia for the mother tongue as they negotiate their existential relationship with the hegemonic language.

Three years before Tunisian independence, Memmi published in French his *Pillar of Salt* (1953) which examines the experience of Tunisian Jews under French rule. Thirty three years later in the Eastern Mediterranean, Shammas published *Arabesques* (1985) in Hebrew, the language of the Israeli state in which he lived as a barely tolerated minority.

Each book written in the hegemonic language foregrounds the role of this language in the shaping of identity and citizenship¹. The illusion in each case is that mastery of the imposed language will give special civic privileges otherwise unobtainable. Language holds out the hope that nationality and religion can be overcome. In a 1988 lecture, Shammas said:

Territories of the Hebrew language, formerly strictly Jewish, are now being counter-occupied, as it were, by non-Jewish Hebrew speakers, thereby making Hebrew less Jewish and more Israeli. (Shammas, 1988)

Arabesques had not yet been classified as an Arab novel in Hebrew, and Shammas could still hope that this literary tour de force would make him an Israeli in a way he could not otherwise be. The Hebrew was admired and the book well received, but not as an Israeli novel. The book proved that non-Jews could never become fully Israeli however well they assimilated to the dominant norms.

Whereas for Shammas the process of social and civic exclusion passed through the writing of the book, its publication and reception, for Memmi it is enacted in the text itself. He narrates his hero Alexandre Mordechai Benillouche's awareness, even as a child, that language is not neutral but rather an instrument of power. To be restricted to Arabic, especially the spoken version, which in North Africa particularly is so far from the high language of the Qur'an, meant social and economic stagnation. To master French promised escape from such a condition. When he went to high school, Benillouche modelled himself on his French teacher M. Marrou, "himself a Berber by birth and family background, though a Christian as a consequence of his upbringing." Despite, or perhaps because of, the fact that he was resented by his French colleagues, he symbolized for the young Beillouche the ability to overcome one's origins. His disconcertingly beautiful poems demonstrated

¹ Memmi writes: "Never have I been able to rid myself of this magic spell of language" (Memmi, 1955: 32). And Shammas referred to Hebrew as the "language of Grace". (Shammas, 1985: 92)

that it is possible to achieve a true mastery of a language that is not one's mother tongue... Marrou helped me to understand what kind of an individual I am. (Memmi, 1992: 219, 224)

So when Marrou asked the class for Racine's most typical line in *Andromaque* and Benillouche answered correctly, he was thrilled that "I, son of an Italian-Jewish father and a Berber mother, had discovered in Racine's work the line that is most typical of Racine" (113).

But these successes were necessarily temporary and partial. Failure to master the hegemonic language and to cull its promised fruits of full citizenship was built into the structure of the colonizing system. In his theoretical study of colonialism, *Le Portrait du Colonisé* (1957), Memmi describes the vain efforts of the colonized

to resemble the colonizer in the frank hope that he may cease to consider them different from him. Hence their efforts to forget the past, to change collective habits, and their enthusiastic adoption of Western language, culture and customs. (Memmi, 1967: 14)

However, he shows in both books how expressions and performances of self-loathing could not vouchsafe entry into the master group. One might at best live in the borderlands between both cultures. This was the condition of the Tunisian Jews whom the French since 1861 had been separating out from their communities of birth by privileging their religion¹. Thus they came to identify

as much with the colonizers as with the colonized... undeniably 'natives' (poverty, language, customs) ... However, unlike the Moslems, they passionately endeavored to identify themselves with the French... The Jews bore arms side by side with the French in the streets of Algiers. (xiv).

They constantly ran the danger of betrayal as they flirted with the possibility of multiple belongings but then ran up against their plural exclusions. Every language that Benillouche spoke alienated him from the community that laid claim to that language:

My mother tongue is the Tunisian dialect, which I speak with the proper accent of the young Muslim kids of our part of town and of the drivers of horse-trucks who were customers of our shop. The Jews of Tunis are to the Moslems what the Viennese are to other Germans: they drag out their syllables in a singsong voice and soften and make insipid the guttural speech of their Mohammedan fellow-citizens. The relatively correct intonations of my speech earned me the mockery of

¹ Derrida describes the same process in Algeria but in that case the Cremieux Decree of 1870 immediately turned Jews into French citizens (see below). During the nineteenth century, the French government gave Jews in the Republic as well as in the colonies French citizenship. (Sternhell, 1998: 16)

all: the Jews disliked my strange speech and suspected me of affectation, while the Moslems thought I was mimicking them. But when I entered school, it was no longer a matter of shades of pronunciation but of a total break. (Memmi, 1992: 30)

Memmi anticipates Derrida's paranoia about pronunciation, the fine shades of accent that betray the one who wants to "pass" but who is doomed to remain attached to that which he has been taught to despise. Ironically, Benillouche criticizes his sponsor into high school, M.Bismuth, the Jewish pharmacist, who had tried unsuccessfully to repress his accent, what the hero contemptuously calls "his rejection of his whole identity" (89). Yet that is his own story! For Benillouche, the struggle is conducted at many levels. Even when his speech was good enough for him to be able to pass as a working class Muslim, he feared that his intonations were only "relatively correct." His almost perfect linguistic performance excluded him from both Jewish and Muslim communities.

At high school, where he was one of the few scholarship students, he had to jump new linguistic hurdles¹. Not only did vernacular Arabic accents distinguish Muslims from Jews, but they also marked off the rich from the poor Jews, with their "nasal ghetto accent" (104). He writes in his analytical study:

I was a sort of half-breed of colonization, understanding everyone because I belonged completely to no one. (Memmi, 1967: xvi)

High school created what he called "a permanent duality," splitting his Arabic-speaking self from the one that spoke French:

the two worlds symbolized and conveyed by the two tongues are in conflict: they are those of the colonizer and the colonized... mother tongue is that which is crushed. (106, 107)

Through Benillouche's relationship with Ginou, a wealthy Jewish girl whom he tutored in composition, he started to hear himself through others' ears, his "noticeably North-African accent when I spoke French, and the violence of my language" (Memmi, 1992: 191). The only way out was not to speak until he had crushed the mother tongue and perfected the written French.

¹ Khatibi also describes a linguistic fragmentation when he first goes to school: "lisant le français sans le parler, jouant avec quelques bribes de l'arabe écrit, et parlant le dialecte comme quotidien... cette peur devant l'écriture, peur d'être dévoré par elle" (Khatibi, 1971: 52-53). Later, his older brother introduced him to the modern Arabic novel and he started to write poetry in Arabic (86). When he put on a play in the Marrakech theater and the audience cannot understand the language he realizes that he must stay with the local vernacular. (102)

How was such a suppression to be possible, since the mother tongue was always there just below the threshold of control. An alarming example of the dominance of the mother tongue came during a report he gave on Alfred de Vigny. In his enthusiasm for the topic, he had decided that he need not prepare a written text but that he could extemporize "en parlant peuple." He ended up speaking what his teacher called, the language of the concierge,

an amalgam, a dreadful mixture of literary or even precious expressions and of idioms translated word for word from our dialect, of schoolboy slang and of my own more or less successful inventions... I attempted to create in French those verbs that existed only in dialect. My language was thus as wild and turbulent as I was. (110-111)

This dramatic failure confirmed a terrible fear: that he would always be

a native in a colonial country, a Jew in an anti-semitic universe, an African in a world dominated by Europe.... I discovered I was doomed forever to be an outsider in my own native city. And *one's home town can no more be replaced than one's mother*. (96, my emphasis).

The mother is both the closest but also the most distant person. Benillouche racializes and intellectualizes the difference between himself and his mother. Because she is Berber she can physically tolerate the sun better than he can; because she is illiterate he cannot communicate with her. Yet it is she who constantly brings him back to his roots, to himself. She is his conscience, censoring his empty arrogance. His response is to attack her as

a primitive and unsophisticated woman who had never learned to count or to speak a word that was foreign to her native dialect. (27)

But, however uneducated she might be, she constantly reminded him that he could not escape who he essentially was.

Once during a ritual of exorcism, he was intimidated by the incense and the noise that he associated

with strange old wives' tales where the hero loses his memory or goes insane after breathing a magical scent, or with the incantations that my mother sang by my sickbed. (155)

Then, suddenly, he saw his mother, wearing a "primitive mask," and dancing "with her breasts barely covered." Her unprecedented behavior and the "savage" music filled him with fear

even of my own mother... She was a stranger to me now, my mother, a part of myself become alien to me and thrust into the heart of a primitive continent. Still it was she who had given birth to me. What somber ties still bound me to this ghost, and how shall I ever manage

to return from the abyss into which she is now dragging me? (161-162)

How he would have liked to eliminate this troubling presence, but he realized that this primitive was part of him,

that all these ancient and monotonous melodies move me far more deeply than all the great music of Europe?... Yes, I suppose I am an incurable barbarian! (165)¹

The rejection of himself and his roots that had been relatively easy with his father fails because of an emotional attachment with the mother.

The greater the hold of the mother, the more urgent becomes the need to overcome her and the language with which she is associated. If he ceased to think in the mother tongue then it might cease to interfere with his mastery of French. The turning point came when he brought Poinot, his philosophy teacher, home. He was trying to connect the two poles of his life: philosophy and his mother. But this meeting between his teacher and his mother merely reinforced the separation and drove him

to choose one of them. Between the East and the West, between African superstitions and philosophy, between our dialect and the French language, I now had to choose. (229)

And he chose philosophy. The choice helps to unblock the language. Toward the end of the book he seems to have achieved his goal which is to forget his Arabic and to think in French:

I now belong to Western culture and would be incapable of writing or expressing myself satisfactorily in Arabic. (265)

The echos from Fanon ring loud and clear:

To speak means to be in a position to use a certain syntax, to grasp the morphology of this or that language, but it means above all to assume a culture, to support the weight of a civilization... To speak a language is to take on a world, a culture. (Fanon, 1967: 17-18, 38)

Benillouche speaks French and has taken on its world, its culture. He is proud to have become monolingual in French.

¹ In her autobiographical essay about French-Bulgarian bilingualism, Julia Kristeva writes that although she has been living in France for almost fifty years, "my own French taste can't always withstand the beat of an ancient music coiled around a still-vigilant memory". (Kristeva, 1996: 122)

Language and Construction of the Self

Memmi is not alone to rejoice in the loss of the mother tongue: halfway through his philosophical autobiography, *Amour Bilingue*, the Moroccan Abdelkebir Khatibi also celebrates the fact that his mother tongue "lost" him (Khatibi, 1990: 66). Unlike Memmi who crushed his mother tongue, Khatibi is trying to escape its hold. Both are driven by the need to separate themselves from Arabic and to master French.

They emphasize writing¹, for there is much to be feared from speaking. Unlike Djébar who cherishes the whispers and music of the spoken, Memmi and Khatibi dread it. Speech is to be overcome so as to enable writing. Speaking is a dangerzone because of the lack of control over one's tongue. Nowhere is this more vivid than in Memmi's anecdote about his class presentation on de Vigny, when the language of the street had cut his French. For Khatibi speaking French is a struggle against

amnesia, dragged down by a prodigious weakness, forgetting even the words that are most often used in one or other of his languages... I write what I don't say to your face: writing spares me any kind of revelation. (4, 35)

As he speaks French, he fears its withdrawal. More that it will violate him. He has eroticized but in this case also masculinized the French language:

Thrown to the ground, he suffered hideously. But--bizarre sensation--he was behind his violator, not taking his turn as penetrator but rather penetrated by the tongue's orgasm--his homosexuality filed in the dictionaries of the whole world. (47)

French threatens his control over himself and his masculinity.

Khatibi's answer is to feminize the French language, so that he might dominate it and prevent it from cutting his own tongue:

When I speak to you in your language, what happens to mine? Does my language continue to speak, but in silence? Because it's never eliminated from these moments. When I speak to you I feel the flow of my mother tongue divide into two streams: one is gutturally silent, the other, running on empty, unmakes itself with an implosion into the disorder of bilingualism... I lose my words, forgetting which one belongs to which language. (41)²

¹ "Ecrire était une manière de survivre au souvenir, de flotter dans le temps". (Khatibi, 1971: 93)

² In *Le Meme Livre*, an exchange of letters between Khatibi and Hassoun, the Egyptian Jewish writer which was published two years later, he goes even further to describe the influence that one language necessarily has on another: "Car la langue étrangère, dès lors qu'elle est intériorisée comme écriture

Like Djebbar's mother tongue that is both silent (writing-trace) and sound, Khatibi's is absent even as it is doubly present. He is not as fearful as Memmi, who hoped that his own language would not continue to speak, even if in silence, yet he, too, distrusts linguistic simultaneity. Khatibi considers this to be a particular problem for the Arab who writes in French because of the forced nature of the bilingualism. He has to fight against the loss of all the languages he knows:

he does not possess his mother tongue which cannot be written, nor the written language which is alienated and given to a substitution, nor this other language which has been learned and which threatens to deterritorialize itself in itself and to erase itself. (Khatibi, 1985: 189)

To speak one language does not eliminate the other but threatens it with irremediable transformation.

Each language, whether spoken or written, threatens the other. Once in Orly airport he could not read the word SUD backwards, but had to pass through the Arabic:

he realized he had read it from right to left, as if it were written in Arabic characters--his first written form. He could place the word only by going by way of his mother tongue. (20)

The written and the spoken versions of Arabic are confounded at this moment of ephemeral illiteracy. But there is more to it, for the written Arabic is always associated with the Muslim scripture. Therefore, to write in Arabic means that he must deal with the spiritual weight of the language of the Quran. He will have to acknowledge that what he writes is informed by

a religious thinking. Tree of my childhood, the Quran dominated my parole whereas school (where he learned French) was a library without the Book. (Khatibi, 1971: 55)

Unlike many Maghrebi writers who associate the written languages, whether they be French or Arabic, with the father, and the oral with the mother, Khatibi connected the French with his father and the Quranic Arabic with the "talismán and the magic of women" (55). The mother tongue is the spoken Arabic which he rejects because it humiliated him (Khatibi, 1990: 21).

effective, comme parole en acte, transforme la langue première, elle la structure et la déporte vers l'intraduisible. J'avancerai ceci: la langue dite étrangère ne vient pas s'ajouter à l'autre, ni opérer avec elle une pure juxtaposition: chacune fait signe à l'autre, l'appelle à se maintenir comme dehors... cette littérature maghrébine dite d'expression française est un récit de traduction. Je ne dis pas qu'elle n'est que traduction, je précise qu'il s'agit d'un récit qui parle en langues". (Khatibi & Hassoun, 1985: 177)

Like Memmi, Khatibi connects the mother tongue with the mother. He imagines a new birth that might dispense with the need for the body of the mother:

I don't know what unavowed and hidden conflict existed between my mother and my birth. In time, doubles for my mother became indispensable to me so that I could confirm my genealogy-less screenplay. Not, as is said, so that I could return to the belly of the Mother my dead father and my invisible god had gotten pregnant at the same time; but in order to accompany my real mother to the end of her days and her death. (91, see Khatibi, 1985: 183)

Khatibi buries his mother, hoping thus to sever the umbilical cord still binding him to his mother tongue¹. It is then that he can imagine being born again, this time into the language of the other². Khatibi celebrates the fact that

language belongs to no one, it belongs to no one and I know nothing about anyone. In my mother tongue, didn't I grow up as an adopted child? From one adoption to another, I thought I was language's own child. (4-5)

Language belongs to no one and particularly not to the mother. This bravado notwithstanding, his mother tongue remains a source of anxiety. The consolation was that it must be hers also:

I who suffered the sickness of my mother tongue, I divined in you this suffering of the unsayable... Each of us suffered from our mother tongues, on the threshold of panic. And perhaps the language which takes the mother's place should go mad. (49, 52)

He develops a strategy: he will destabilize her connection to it, appropriating it for himself. He told her

that he was what survived in her of her own mother tongue. That she could love only him, him her last lover on earth and her first visible survivor. (21)

Without him speaking French would French cease to be spoken? Her language prefers him, is more attached to him, the foreigner, than it is to her, she who was born into it.

In the last section, he declares victory:

¹ Kristeva writes there is "an element of matricide in abandoning one's mother tongue." She describes her maternal memory as a "warm, still-vocal corpse, a body within my body". (Kristeva, 1996: 123-124)

² In *La Mémoire Tatouée*, he writes of "the exaltation of a new birth". (Khatibi, 1971: 85)

Those who have met her will be her lovers who suffer and delight definitively in *me*. (105, my emphasis)

She has become so much a part of him that those who believe that they are in love with her are in fact in love with him! Her language has moved so far out of her control that she collapsed "into her mother tongue" and became inarticulate (103). This dispossession led her on a quest for "that which misrepresented her in her language and her country" (103). What she finds is the incomprehensible in both of their languages:

the incomprehensible seemed to have subjugated her, she brusquely took back her own name, her disfigured given name. (103)

He has taken her name and transformed it, seized her mother tongue and made it his. Her own French language has become as incomprehensible to her as his language, his Arabic, had always been. She can no longer communicate in her own language, nor could she ever in his for she "never learned my mother tongue" (50). At best, she produces a mix of their mother tongues when she sleeps. Once he heard her speaking in her sleep and the language she used "consisted of fragments from their (?) mother tongue" (70). It is not clear here whether his use of "their" means that French has become his mother tongue also, or that the fragmentation of the two mother tongues produced a single language. She would thus be talking unconsciously out of that other linguistic space that anticipates the braiding of their two mother tongues. He is happy that when she hears him

speaking Arabic, she felt left out, rejected from any absolute understanding... I transcribed you in your native tongue as I abducted you from my own, which you didn't recognize... She had disappeared in her language. (62, 102)

What matters is not mastery but abduction. The owners of French and Arabic--his lover and his mother--must be disempowered, while he continues to oscillate, a word Khatibi often uses, between the two languages.

Khatibi retains his Arabic in such a way that the other cannot understand it; at the same time, he deterritorializes the other in her French by transforming it and making it his. Language belongs to no one, he writes, but some are more skilled in its manipulation. Who might they be? Those who live in the "abyss of language... so pure as to be almost untranslatable" (21). The untranslatable, Khatibi writes in an essay entitled *Incipits*, is not the

unspeakable, inaudible beyond that is doomed to remain closed forever. It is rather a labor of sleep and insomnia, hallucinating all translations and dreaming from language to language... The mother tongue cannot disappear from the syntax of the body... Driven back,

silenced in the chasm of memory, this speaking flows back to scatter throughout the texture of the book. It forgets itself without forgetting itself, playing with the author: a history of amnesia... history of a palimpsest, of something that works beneath the white page, the erasure that springs forth out of the trace... Such a text is double because it is supported silently and on a lost foundation by the mother tongue. (Khatibi, 1985: 186, 188, 194-5)

No matter how hard he try, he cannot erase the mother tongue for like Djébar's mother tongue it remains below the surface of language in the "space of the untranslatable, what he calls the *bi-langue*¹. It is the mystical space of the unthought in every language (Khatibi, 1990: 5), it is "the incommunicable" (35) before it has been codified into the communicable, where the substitution of one word for another was not a mistake but rather

speaking two words simultaneously: one which reached her hearing... and a second word, an other, which was there and yet was faraway, a vagabond, turned in upon itself... I found that I was a stranger in my native language and that you were a stranger in yours. (28, 82)

The *bi-langue* is a sea in which he swims throughout the autobiography, a kind of mystical element in which he is immersed and sometimes almost drowns only to emerge enlivened. This annihilation is the Sufi state of *fana*² that Khatibi describes as a "motherly word" (46)². Developing the mystical analogy, Khatibi presents a place that is no-place where language is plural before it splits into languages:

He wanted to link himself to the language before beginning to braid the thinking for the *bi-langue*.... different from all thought which affirms itself and obliterates itself in translation... my *bi-langue* of obliteration. (36, 67-68).

¹ Meddeb calls it the "l'au-dela de la langue de l'écrit a l'attrait de l'absent... tiers-lieu de la langue virtuelle... Ce vouloir d'une troisième langue virtuelle se réalise lui-même comme trace d'une langue disparue 'avant généalogies,' qui se révèle à la pointe d'un désir de perfection et de pureté de la figure du style, tant dans les créations romanesques que dans les études". (Chikhi, 1992: 26, 27, 28)

² "*fana*... to be both present at the death and to inhabit it on his behalf, and yet, faced with death, to carry away his living force. He destined himself for a test of the inexpressible, there where the word 'mort' embraces the word 'fana' (extinction), where both will find a place in the epigraph to his story, with no other tie than the gesture of an erasure". (46)

Already in *Mémoire* he had described the oscillation between French and the language of the Quran as religious. (Khatibi, 1971: 55)

In that space languages are not demarcated from each other, but continue simultaneously in each other's borderzones, always translating without translating, always itself and other.

In her autobiographical essay, the Bulgarian-French cultural critic Julia Kristeva suggests a less harmonious and empowering outcome to the braiding of her two languages. Her speech is strange,

alien to itself, belonging neither here nor there, at once foreign and intimate... at the intersection of two languages and of at least two dimensions, I fashion a language that seeks out facts and then inserts emotional references into them, and beneath the smooth appearance of French words, as highly polished as the stone of holy-water stoups, reveals glimpses of the blackened gilt of Orthodox icons.

For Kristeva the process is less controlled than it is for Khatibi. As a "frontier creature," she is aware of the linguistic process while not always remaining absolutely in charge. To be an "unclassifiable cosmopolitan," with roots

in no one language and no one blood (is to be at) the heartbeat of a modern world which, because or in spite of the pressures of immigration and interbreeding, has managed to survive its famous lost values. (Kristeva, 1996:123)

Kristeva presents the nomadic condition as emblematic of this fin-de-siècle moment but also as its salvation.

Khatibi's notion of the *bi-langue* is less socially utopian, since it is an individual, intellectual condition specific to him, a modern Sufi nomad:

Today I go off and stay: I am therefore detached... The Orient--ah yes!--is my home, therefore I disorient myself toward other continents. (Khatibi, 1990: 116)

He has located himself in, but also away from, the global and the local simultaneously and without contradiction or ambivalence. He remains on his guard against any who would ascribe him an identity he has not chosen, and ever on the attack. He closes the book talking to us, his readers: "teach me to speak in your languages," (118) languages which he will then take and transform.

How powerful he feels himself! He knows how to navigate the sea of the *bi-langue* by depriving others of their ability to do so. And it is this power that Jacques Derrida recently challenged. How can one believe oneself to be so bilingual as to go beyond individual languages to the

source of Language. There is first a major existential problem to be solved:

One must already know in which language the 'I' is said, I say myself... the I-myself of the I remind myself produces and offers itself differently according to the language spoken. It never precedes them, it is thus never independent of language in general. (Derrida, 1996: 54)

There is then language to invent as the "I" is being imagined and articulated. How can you narrate your life story when you are not sure of your relationship to the language in which you are forced to articulate your "I"? In contrast with Khatibi who savors the oscillation between languages and identities, Derrida finds no joy in the hyphen of the "franco-maghrebin" that does not link his two birth identities but rather renders them strange to each other, by highlighting the memory of "protests, the cries of anger or of suffering, the clash of weapons, planes and bombs" (30, 27) that connect the French and the North Africans in a history of violence. In an odd contest over who is the "most essentially franco-maghrebin" of the two of them, Derrida makes the surprising claim that he is more so than Khatibi. Indeed, he is "perhaps the only franco-maghrebin" (27-29). He has authorized himself to decode what such an identity might mean. It means to have no language. Not one. Certainly not two. Derrida, the great scholar of the French language and of language in general, declares that he has no language he can call his, only one that belongs to another and on which he must draw.

Derrida insists on an absolute, but always uncertain monolingualism as a human, quasi-mystical condition¹ : "Je n'ai qu'une langue, (or) ce n'est pas la mienne" (I have one language only, and it is not mine). This is the theme of his semi-autobiographical reflection, *Le Monolinguisme de l'Autre* (1996). Two negative possessives. It is not that language is not owned, but that one can never oneself be the owner. Language, always and necessarily in the singular, belongs to another--even the colonial master, however hard he tries, can only convince himself that he possesses a language through an unnatural process of politico-fantastic constructions.

He can at best *pretend* that the language is his (45). Derrida challenges Khatibi and his assumption that he can oscillate between French and his own Arabic *kalima* (Khatibi, 1990: 4). He questions the fantasy that allows Khatibi to imagine that he can weave a web of power

¹ He capitalizes One when talking of language: "Il n'y a pas de calculabilité, dès lors que l'Un d'une langue, qui échappe à toute comptabilité arithmétique, n'est jamais déterminé... Le monolinguisme de l'autre, ce serait *d'abord* cette souveraineté, cette loi venue d'ailleurs, sans doute, mais aussi et d'abord la langue même de la Loi." (69)

around his lover, his mother and his reader, that he can linger "at the threshold of the untranslatable" (4-5). Not to translate *kalima* is certainly not to be able to find an equivalent, to be dissatisfied with "mot," "parole" or "logos." But it is also the withholding from others of the possibility of identifying the meaning of *kalima* and in the process losing their hold over their own tongues.

Khatibi lives his in-betweenness as empowering, Derrida does not. He is skeptical of Khatibi's carnivalesque description of multiple linguistic adoptions which do not evoke loss but pleasure and power. Derrida finds Khatibi's assertion "that his mother tongue has lost him" (63) to be reason not for joy but for "grief." He uses the English word "grief," claiming that it is untranslatable. No other language can conjure up

the kind of mourning for something that one never had because I have never been able to call French, this language that I speak, 'my mother tongue'! (60-61)

He had thought that he was French but he did not possess French because he was not quite French. He was a "français d'Algérie" (77), "un petit Juif français d'Algérie" (82-83), a "pied noir" (80) and even only a "juif indigène" (72), a generic Jew from a place to which he was indigenous¹. Each added or subtracted qualifier had linguistic implications, so that one was more or less welcomed into or excluded from a linguistic community according to ascribed identity.

In his case the exclusion was not explicit, not legally enforced (58-59, 66). The story begins in 1870, when the French promulgated the Cremieux Decree that gave Algerian Jews French citizenship. They were thus distinguished from other Algerians who had been considered French nationals, although not citizens, since the 1834 ordinance which annexed "French possessions in North Africa" (Derrida, 1997: 127). From one day to the next, Jews--French or Arab or Berber--who had before been assimilated into their Arab or Berber communities stopped speaking Arabic or Berber. It was not that there was a law against learning Arabic, Berber or even Hebrew. It was that these newly French Jews living on the borders of the Arab quarters--as did Derrida's grandparents (Derrida, 1996: 66)--were steered away from those languages that they had spoken as indigenes. As newly French they were taught to despise these mother tongues. The only ones to study Arabic were rural colons who would need to be understood by local workers (68). Without formal

¹ In his 1998 bestseller, Tahar Benjelloun amplifies when explaining "racism" to his daughter: since Algeria was a French department there was "no Algerian passport. The Algerians were considered French subjects. The Christians were French. The Jews became French after 1870. The Muslims were called 'indigenous.' This term, which means 'coming from a colonized country,' was a racist expression of the time. So 'indigenous' referred to those placed at the bottom of the social ladder. Indigenous=inferior". (Benjelloun, 1998: 53)

prohibition on the language there was little incentive to rebel and claim a language that they could actually still use if they wanted to do so. The newly French Jews did not have the conditions propitious for imagining an alternative nation, they were merely thrown into what Derrida calls "trouble de l'identité" because they had become French, but then again not quite French, because to be truly metropolitan French was to be Catholic (59, 87). Then in 1941 under Vichy the Juifs indigenes lost their citizenship for two years. In 1943 they regained it after Petain was ousted from effective power (34-35). For two years Derrida had been deprived of a home, a mother country, and he had not even felt it. But then that was not new.

In all of his ascribed identities, Derrida was denied a home because he was denied a mother tongue. Because although he might be French, provisionally and conditionally so, he was also a native of Algeria and above all he was a Jew. As Memmi, another Jewish franco-maghrebin, and Shammass have written, religion matters in language. Derrida claims that the French made those who were born in the colonies feel that the only language that they should speak was French, but that as franco-maghrebins they were destined never to speak it quite right, not in a pure accentless way that might establish a relationship of belonging.

Derrida undermines Memmi's analysis which presumes that the French colonizers were all basically the same, all Christian. The colonial system, according to Memmi, situated the Christian colonizer at one pole and the Muslim Arab or Berber colonized at the other end with everyone else taking their place on a spectrum between them. Rank was established according to degree of acculturation and successful mimicry. Derrida, on the other hand, breaks down the assumed homogeneity of the colonizers by marking religion. The chasm between the French and the Jews, those almost-but-doomed-never-to-be-quite French, is as unbridgeable as it was for the colonized, but more painful. The Arabs, the Berbers, the other Mediterranean populations had their own nations, "seemed to have" their own languages, mother tongues to which they might have recourse when they recognized that the failure to mimic successfully was built into the system. What of the French Jew born in Algeria? Denied Algerianness because he was French, he was denied Frenchness because he was a Jew. What nation could he call his? What mother tongue offered itself? In an almost wistful way he remarks that there was no Hebrew (100), Yiddish, or Ladino for the Algerian French Jew (90-91).

The predicament of the French Jew born into a North African colony suggests that language may be disentangled from citizenship, from nationality, from culture, and from birth, even as it is said to be inextricably tied to them (31). The Jew, emblematic figure of late capitalism, has no mother tongue. As documentation Derrida produces a 23-page footnote (91-114) that summarizes his project which would be titled *The Monolingualism of the Guest. Jews in the 20th Century*.

Mother Tongue and the Language of the Other on Both Sides of the Mediterranean. He quotes Franz Rosenzweig who describes the Jews as speaking the

language of the people among whom they live as guests... never entirely identifying with the language that they speak... Their linguistic life feels always on foreign land, their personal linguistic fatherland is known to be elsewhere, in the domain of the sacred language which is shut off from daily language... The guest can love the language of the country that is his, especially if it has not been colonized, *as though* it were his own. (93, 94, 97)

It is this *as though* that is key. What is the answer to the question: Who are you when you speak French as the only language possible, as a mother tongue, even as others claim that language as their specific, exclusive property? The answer for Derrida, as it was for Memmi, Shammass, Khatibi and even for Djebbar, seems to be in writing. For the in-between, nationless, stateless that was Derrida and are today the many millions of migrants who wander the globe, *writing* may be the only language they can own. This written language is their only nation:

a kind of loving, desperate appropriation of the language and thereby of a prohibiting-prohibited 'parole' (which French was for me) and beyond to all forbidden idiom. The loving, jealous vengeance. (59)

The only thing worse than being an inbetween nationless and stateless person is to be an *illiterate*, inbetween, nationless and stateless person. Derrida is calling for what Djebbar has struggled with: the possibility of translating "les cris" into "l'écrit." Like her, he talks of the ugliness of his voice that had for so long been silent:

I was the first to be afraid of my voice as though it were not mine, to contest it, to hate it. (81)

Derrida's project is to show how language is free of notions of belonging/ownership. French is no more the property of the Hexagon French people than it is of the Senegalese, of the Moroccans, of Khatibi, of himself (70, 127). When he writes of his own "grief" at the loss of something he never owned, he slips from his individual situation to that of others, bidding all to attend to their own griefs:

Listen... do not believe so easily, believe me, that you are a people. (61)

Individuals must constantly re-negotiate their relationship with the group. Nothing, not even--or, perhaps, particularly--language, can be taken for granted as providing an essential bond with others. It is a matter of reevaluating who one is vis-a-vis those with whom one lives.

In an interview with Anne Dufourmantelle published in 1997, Derrida suggests a new way of regarding identity and human relationships which would be in terms of hospitality. In such a scheme no one belongs naturally anywhere but is always working out the rights and responsibilities of "invitation, welcome, asylum, shelter" (Derrida, 1997: 119). His philosophical history of "hospitality-hostipitality" (45) revolves around the story of Oedipus' choice of a hidden burial place. He examines definitions of stranger, guest and host, pointing out the rules specific to particular cultures that allow the host to question the guest and vice versa. When does the guest violate the rules and displace the host-become-hostage in a series of "substitutions that make of each and every one a hostage of the other. These are the laws of hospitality" (111)? When does the host flaunt these same rules and deny the guest rights due to guests? Which language mediates between these various persons and conditions?

These are not idle questions but vital precepts that form the basis of conviviality. We must understand and then learn these rules so that we might become but also then remain citizens in the the lands and languages that we inhabit as guests. Like Kristeva who describes herself as not being rooted in any one language or blood, Derrida suggests that we do not own any language just as we do not own any land except as a sort of capitalist self-delusion. Derrida insists, *pace* Hannah Arendt's defense of her use of German despite her rejection of Nazi Germany, that language only seems to be "what remains of belonging." In fact, language "is also the experience of *expropriation*. The language said to be the 'mother tongue' is already the 'language of the other'." It is "the fantasm of ownership" (83). For just as language seems to be that which remains the closest to the self and "does not leave me, it is also, *in reality and of necessity*, beyond fantasm, that which never ceases leaving me" (85).

Language is centrifugal, always moving toward another whose language has determined the language we use. Our language must be that of our interlocutor if we wish to communicate. We are, therefore, always at the mercy of those others, particularly when they are in power, who may decide that because of some characteristic, e.g., race, religion or ethnicity, we do not belong and that therefore we obviously cannot own anything in that territory, not land, not language. Lack of linguistic ownership is demonstrated through imperfect performance. Rules of correctness are invented and increasingly applied as processes of exclusion intensify. What matters then is not who owns the language but who masters the rules of hospitality so as to preempt usurpation of nationality, citizenship and mother tongue.

For each writer the mother and the mother tongue are central concerns. In each case, there is a break with the mother which the writer needs to heal or overcome. This break is a sign of the separateness of the mother from the writer, whether that distance is wanted or not. By extension, it marks the independence of this language from primordial identity. The language that is believed to belong to the deepest level of who one is may in fact be a language acquired or imposed or assumed.

How can we account for the different attitudes of these writers to their mother tongues? I would propose gender, historical context and religion. First, men and women have a radically different attitude toward the mother tongue, which they may love, fear or manipulate. Derrida goes so far as to gender the notion of hospitality and language. It is a matter, he writes, of

a conjugal, paternal and phallogocentric model. It is the familial despot, the father, the husband and the patron, *le maitre de ceans* who makes up the laws of hospitality. (Derrida, 1997: 131-133)

Second, the negotiability of the mother tongue is obscured under colonialism because of the weight of the foreign culture and its absolute rules about who can and should speak which languages. Third, religion as an identity marker may determine whose language confers power on whom.

For colonized men distance from the colonizer's language entails distance from power. The mother tongue is disdained because it is oral, the language of the illiterate. There is lexical support for this attitude: in Arabic, the mother tongue is *lugha ummiya*¹ whose meaning is both "maternal" and "illiterate" language. To use the mother tongue implies illiteracy and restriction to the realm of the spoken. Implicit also is the suggestion that the speaker of the mother tongue remains attached to the mother, dependant, a child under the paradoxical influence of the wild, primitive woman who is weak in every respect except in her terrifying role as mother of sons. Therefore, the mother tongue has to be crushed so that it should not interfere with the acquisition of the colonizer's language. Identity could as shaped by one language only, that of the powerful.²

¹ I have invented the term *lugha ummiya* to signify mother tongue, despite the more common usage of *lughat al-umm*. The adjectival phrase allows for the overlap in meaning occluded in the possessive clause.

² In 1996, 40 years after Tunisian independence, Memmi thought back to his experience with language and he could finally give the mother tongue space: "I am less convinced that we must only be attached to a single language. The question of the mother tongue is obviously very emotional, very much linked to childhood memories... I do think people must have the right to speak their native language. But I no longer think that all languages must be functional languages"

During the independence period, the struggle for true decolonization continued. This struggle may be followed in the process of negotiation between multiple languages. Arabic and French are no longer considered to be absolute vehicles of expression but can be constructed in terms of each other so that they may become strange to those who had assumed their ownership. This is not French that I write, says Djébar, but my mother tongue handed down to me through generations of women going back to a Touareg Berber warrior-princess. Djébar is strategically positing a women's language that can be drawn on as a resource. This language that she learned from her mother is first of all a writing-trace which may be intuited in sounds, in embroidery designs, in light, and it is always already a new writing. To speak this language is to assume its culture, to support the weight of its civilization. Watching fellow Algerian women intellectuals being annihilated because of their writing, because of their mother tongue, she must find a way to combat their disappearance. She has discovered a language that belongs to her and resisting women. It is so much theirs that they need not know its grammar, syntax or even vocabulary but need only remain open to its rhythms. Even if she writes in French, she is not writing in the language of the other because she is recreating in this French a life lived by her mothers in Berber and Arabic. She has "translated" French into her mother tongue, a writing-trace that becomes the basis of a new imagined community of women.¹

(Wilder, 1996: 174). In the September 1996 issue of *Le Monde Diplomatique*, he writes of the need for a deep communal identity to unite people into a modern nation. Such an identity is tied up "with collective myths: myths of origin, myth of a homogeneous past, myth of a mother tongue, myth of common ancestors, myth of a future that is necessarily common, homogeneous and indivisible" (p.12). Two years later, he once again corrected his position in a March 9, 1998 *Le Figaro* article, "La Tour de Babel." The mother tongue is no longer a myth but a "reservoir of emotions and shared dreams and thus the most propitious for communion... What is to become of mother tongues or national languages? They will survive as long as they serve a function: the mother tongue is the language of emotion and of the most intimate expression; the national language is the language of culture and administration. But the universal language will be the code necessary for communication, for the sciences and technologies... Let us, therefore, rejoice in our mother tongues, let us defend our national languages, and let us teach our children the language spoken by the largest numbers of people". (2)

¹ When I read this essay as a paper at the "Identité: Choix ou Combat" conference in Tunisia in March 1998, the Tunisian feminist activist Amel Ben Aba responded: "Il faut renouer le lien déchiré avec la mère. On ne peut pas créer si on reste en rupture avec la mère. Il faut se reconcilier avec la mère dans sa langue." She reminded me of my last moments with my mother when we spoke with each other in German.

This French that I write, says Khatibi, has become incomprehensible to the French because it emerges out of the bi-langue that allows both Arabic and French as well as any other language to speak simultaneously. Like Djebbar's language, Khatibi's is an amalgam of sounds, feelings and meanings that only the initiated can practice and understand. The initiated know that the mother tongue is both oral and written and that it may in fact precede the oral as a written trace whose tongue is now lost. It may be a resource of solidarity and power for potential mothers, it is a threat for the sons. The French that I write, says Derrida, I now realize is not mine, never was mine because of who I am as a Jew. Only Catholics have the unquestionable right to call French theirs, and it is they who grant others the favor to call it theirs as long as they play the game of hospitality correctly, in other words according to the rules of the mighty. This grandson of colonizers, utterly alienated from his culture and his language, suggests that the mother tongue should be recognized for what it is: a myth dreamt up by the powerful as a pretext for excluding whomever they wish. As a *langue matrice*, the abstract notion of a place of generation that would not be attached to the body of the mother, the mother tongue can become an instrument of identity, subjectivity and power.

Durham
Duke University
March-June 1998

CITED WORKS

- Tahar Benjelloun, *Le Racisme expliqué à ma Fille*, Seuil, 1998
- Beida Chikhi, "Le Texte maghrébin entre la trace et l'effacement" in *Quand le roman maghrébin s'interroge sur son écriture*, Kénitra 1992
- Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Johns Hopkins U.P. 1976 (1967)
- *Le Monolinguisme de l'Autre*, Galilée 1996
- *De l'Hospitalité* (Response to Anne Dufourmantelle), Calmann-Levy 1997
- Assia Djebbar, *Fantasia. An Algerian Cavalcade*, Heinemann 1993 (1985)
- *Vaste est la prison*, Albin Michel 1995
- Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks. The Experiences of a Black Man in a White World*, Grove, 1967
- Abdelkebir Khatibi, "Incipits", in Jalil Bennani et al., *Du Bilinguisme*, Denoël 1985
- *La Memoire tatouée. Autobiographie d'un Colonisé*, Denoël 1971

Language and Construction of the Self

--- *Love in Two Languages*, Minnesota U.P., 1990 (1983)

Abdelkebir Khatibi & Jacques Hassoun, *Le Même livre*, Paris: Editions de l'Eclat, 1985

Julia Kristeva, "Bulgaria, My Suffering" *Artes*. 1996. 122-131

Albert Memmi, *The Pillar of Salt*, Beacon. 1992

--- *Portrait du colonisé*, (The Colonizer and the Colonized 1967) 1957

Anton Shammas, *Arabesques*, NY: Penguin. 1985

--- "Hebrew as a Step-mother Tongue. A Palestinian Writing in Hebrew - A Personal Account" (lecture at U.C. Berkeley, excerpted in *Newsletter IX/2*, 1988)

Zeev Sternhell, "Une Occasion manquée" in *Le Monde*, 21.3.1998

Gary Wilder, "Irréconcilable Différences. A Conversation with Albert Memmi" in *Transition*, 71 (1996)

VILLES D'ÉCRIVAINS

RÉDA BENSMAÏA

On peut considérer notre langage comme une vieille cité : un labyrinthe de petites ruelles et de petites places, de vieilles et de nouvelles maisons, et de maisons agrandies à de nouvelles époques, et ceci environné d'une quantité de nouveaux faubourgs aux rues rectilignes bordées de maisons uniformes.

(Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*. Cité par J.F. Lyotard, *La Condition postmoderne*, Minuit, 1975, p. 67.)

A partir de combien de maisons ou de rues une ville commence-t-elle à être une ville?

(Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Ibid.)

Comme "fait urbain" la Médina semble procéder d'une "logique" et d'une "rhétorique" de développement radicalement différente de celles qui président à l'appréhension de la ville telle qu'elle s'est développée en Europe de la Renaissance à nos jours*.

Pour mettre en évidence ce que j'appelle "l'imaginaire poético-rhétorique" de la Médina, je prendrai ici comme point de départ la

* Ce texte reprend une conférence donnée à Tanger lors d'un Colloque sur la médina, organisé, au mois de Juillet 1996 par le Professeur Suzanne Slyomovics de Brown University. Il garde les traces d'une contribution orale.

problématique de la ville que Michel de Certeau avait proposée dans *L'Invention du quotidien*¹.

Dans le chapitre intitulé "Marches dans la ville", Michel de Certeau proposait trois "paramètres" pour rendre compte du concept de la ville moderne et de son statut dans la vie pratique des hommes. Pour lui, ce que nous appelons aujourd'hui une "ville" aurait été instauré par un discours idéologique et urbanistique qui s'est défini par la mise en œuvre d'une "triple opération" symbolique.

1) La ville a d'abord consisté historiquement dans la mise en place d'un "espace propre" : édifier une ville impliquait une politique systématique et rationnelle de *mise à l'écart* de tout ce qui pouvait mettre en danger la santé des habitants, bref par le "refoulement" de "toutes les pollutions physiques, mentales ou politiques" qui risquaient de compromettre la survie de l'édifice urbain.

Lorsque les écrivains francophones et en particulier les écrivains du Maghreb se réfèrent à la vieille ville, à la médina, ils ne manquent jamais de relever ce qui fait la spécificité de leur ville et chacun à sa manière aborde la délicate question de l'hygiène, de la propreté et/ou de la saleté, de la santé ou de la pathologie de leur ville, mais, du tout en fonction d'un modèle extrinsèque (européen) qui leur aurait servi de "norme", mais en fonction d'un principe "immanent" et "propre" à leur mouvement de pensée qui remet radicalement en question les critères habituels qui servaient à "parler" ou à expérimenter la ville "objectivement". Ici, avec ces écrivains, ce type d'objectivité n'est que le miroir inversé de la vision extrinsèque et surdéterminée d'un espace qu'ils tentent d'arracher à des normes et principes qu'ils jugent totalement inadéquats pour appréhender la véritable nature de la médina. C'est que la médina, comme j'essayerai de le montrer, n'est plus jugée à l'aune de critères "abstraits" et extrinsèques de santé ou d'insanité, mais à partir de *percepts* et d'affects qui émanent directement de leur déambulation. Une déambulation qui elle-même tient plus de "l'initiation" que de la simple promenade.

2) La ville devait aussi assurer l'adoption par tous les citoyens de valeurs communes "abstraites" qui garantiraient le respect de certaines normes relatives au découpage du "temps social", soit comme dit de Certeau, à l'instauration "d'un *non-temps*, ou d'un temps synchronique", qui feraient *pendant* "aux résistances têtues des traditions" et annihileraient les "pratiques" des usagers et citoyens qui, ne jouant pas le jeu de la "polis" et tentant de "ruser" avec les "occasions", brouilleraient ce jeu. En ce sens, la ville serait cet espace "neutre" où chacun serait censé obéir aux mêmes normes : mesures communes, prix standards, étalons généraux, etc.

En suivant les pas de nos écrivains, on apprend que l'une des caractéristiques de la "rencontre" ou de "l'appel" de la Médina est

¹ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, I, Arts de faire, 10/18, 1980.

justement de renouer avec des "pratiques" qui n'obéissent plus au jeu des normes "abstraites". C'est par exemple, ce qu'un écrivain comme Elias Canetti comprend très bien lorsque dans *Les voix de Marrakech*¹, à partir de la relation de "faits" apparemment des plus "banals", il nous entraîne insensiblement dans une profonde réflexion philosophique sur le temps, l'espace, les problèmes que pose la communication entre des gens qui appartiennent à des mœurs ou à des cultures différentes. Mais il est important de noter que chacune des réflexions qu'il est amené à faire *est absolument indissociable de sa rencontre avec la médina*. La médina de simple ville touristique se transforme en un lieu quasi "magique" qui subvertit l'ordre des choses : grâce à la rencontre, la ville n'est plus considérée comme une *surface de projection*, mais comme un "générateur de pensée" et un "opérateur d'analyse". A présent à elle revient le privilège d' "initier" en quelque sorte le passant à ce qu'il ou elle est (venu chercher) plutôt qu'à ce dernier (cette dernière) de faire d'elle ce qu'il ou elle croyait pouvoir y trouver². Seront aussi remises en question toutes les certitudes ou assurances antérieures; les valeurs les plus sûres, ou, vaudrait-il mieux dire, la valeur la plus sûre, celle du prix des choses, se trouvent remise(s) en question. Confronté à ce qui, à ses yeux d'occidental, apparaît comme le désordre incarné - c'est-à-dire la profusion des objets à vendre et la manière dont ils sont exhibés dans les Souks de Marrakech - Canetti note :

¹ Cf. Élias Canetti, *Les Voix de Marrakech*, "Les Souks", Albin Michel, Paris, 1985.

² En ce sens, l'expérience du "passant" est très proche de celle de l'"exote" segalénien. Comme ce dernier, le passant (de la médina) sera "celui-là qui, voyageur-né, dans les mondes aux diversités merveilleuses, senti[ra] toute la saveur du divers"; comme l' "exote" , le passant pourra dire : "Voir le monde et puis dire sa vision du monde". Cf. Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme, Une esthétique du divers*, Fata Morgana, Livre de Poche, Biblio essais, 1968, p. 42.

Cette "expérience" de la ville ancienne présente aussi plus que des affinités avec celle du rapport que ce "passant" particulier qu'est le migrant a avec la ville. Je fais référence ici au beau livre de Isaac Joseph, *Le Passant considérable, Essai sur la dispersion de l'espace public*, Librairie des Méridiens, Paris 1984, où l'on peut lire ceci qui intrigue : " Quelles sont les caractéristiques de [ce] monde [i.e., celui de l'émigré maghrébin par exemple] : D'abord il est *délocalisé*. quelque soit l'organisation de la ville, sa morphologie sociale ou culturelle, elle demeure pour le migrant *dépolarisée*. Comment retrouver un sens de l'orientation alors qu'on est incapable de se percevoir dans ce nouveau contexte. Le champ de vision est irrémédiablement segmenté, toute vision totalisante est devenue impossible. Rétrécissement du cadre. Accumulation confuse d'aperçus. Absence de perspectives", p. 74.

On ne sait jamais ce que coûteront les objets, leurs prix ne sont pas indiqués et ne sont d'ailleurs pas même établis.¹

Plus loin, en présence de l'absence apparente de rationalité (économique) ou de normes, c'est encore une fois la traversée de la médina qui l'amène à noter que

l'une des calamités de notre vie moderne [il fait sans doute référence ici, *par contraste*, aux normes qui président à la vie dans la ville européenne 'moderne!'] réside en ceci que *nous recevons tout objet complet et terminé*, livré à domicile et prêt à l'emploi comme si cela sortait de quelque vilain appareil magique (*Ibid.*, p. 23).

C'est encore à la norme "abstraite" qui caractérise la ville moderne qu'il fait référence "silencieusement" lorsqu'il relève que

dans les pays où existe une morale des prix, *là où règnent les prix fermes*, ce n'est aucunement un art que d'acheter. Le premier imbécile venu trouve ce dont il a besoin, il lui suffit de savoir lire les chiffres et il parvient à ne pas se faire escroquer (*Ibid.*, p. 25).

Tout se passe en définitive comme si au contact de la médina, l'écrivain découvrait qu'il/elle était (sans le savoir) à la recherche d'une autre ville, d'une ville souterraine ou secrète qu'il/elle appelle de ses vœux et que seule la médina peut lui offrir. C'est en tout cas ce qu'un écrivain tunisien comme Hélé Béji a bien senti lorsque dans *L'œil du jour*, de retour dans la médina de Tunis, elle éprouve cette espèce de levée des "apparences" qui lui permet d'entrer en contact avec "l'autre ville" : non pas la ville de ses rêves, comme le dit l'expression figée bien connue, mais une ville à géométrie variable à la mesure ou à la hauteur de la "grande pensée" qu'elle recherche :

L'immensité que je prêtai aux apparences que je croyais connaître le mieux, dit-elle, se levant sous un soleil plus cru, m'accompagnant d'une réverbération un peu irréaliste, d'une exubérance, cognait au milieu des portefaix qui entassaient les marchandises, contre un caisson vide de quartier pauvre où quelques gosses au nez sale jouent pieds nus sur les cailloux avec un ersatz de ballon. La carcasse flottante de la ville réelle s'abîmait contre un chantier abandonné, une autre ville me avançait en une géographie indiscernable....²

Cette "géographie indiscernable", l'écrivain tente justement sinon de la "cerner" du moins d'en dessiner certains des contours; cette "autre ville" il/elle essaie d'en tracer la carte. Et pour cela, il/elle ne dispose

¹ cf. Élias Canetti, *Ibid.*, p. 21.

² Hélé Béji, *L'Œil du jour*, Maurice Nadeau, Paris, 1985, p.127. C'est moi, R.B., qui souligne.

d'aucun des paramètres que la ville-concept lui offre. C'est cette "géographie" incertaine, la carte inachevée de cet espace "ouvert" qui attire et fascine l'écrivain de la médina. Un espace, il/elle le sait, que l'on ne peut connaître qu'à le chevaucher et qui révèle de secrètes affinités avec "l'espace" de la pensée. Vue sous un certain angle, la "géographie" de la ville ne fait plus qu'un avec celle tout aussi "indiscernable" de la pensée et de son impossibilité. Ville-labyrinthe, Ville-rhizôme, la médina est l'image même de la pensée qui, chemin faisant, se tisse pas-à-pas.

N'allons surtout pas penser qu'il ne s'agit là que de métaphores! Le pied mène la marche de l'écrivain! Et vient un moment où il devient difficile de dire si c'est le désir de lire et d'écrire, le désir de déchiffrer les signes qui guident la marche; ou si c'est, au contraire, le caractère fugué et aléatoire de la marche qui alimente la pulsion scripturale et sert d'opérateur à l'inscription des signes sur la page et conditionne l'impulsion narrative. Pulsion scripturale, impulsion narrative et répulsion critique sont en tous cas les trois forces qui émanent de la confrontation avec la médina-rhizôme. Nul n'a mieux que Claude Ollier "rendu" cette dimension péripatéticienne et rhétorique de la médina :

Court-circuit graphique entre traits raréfiés de la carte et traces encreées de la parole vive à conter le quotidien de la tribu, de la famille, du clan, du climat, des sévices, des intempéries, des vengeances, des ralliements, des compromis, de la colère.

Intrication brute entre ces textes abrégés notant les mots des violentés et des rhéteurs, et les signes espacés de la carte au contact d'une zone blanche où le niveau d'eau du colonisateur a buté, échouant par incuriosité ou lassitude à relever les cotes d'altitude et ombrer les reliefs¹.

Aller à la rencontre de la Médina, c'est (se) retrouver (face à) des "pratiques" sauvages, inouïes qui obligent l'intrus à reconsidérer le système de valeur qu'il/elle charriait antérieurement à cette "rencontre" et, sans doute, à (se) remettre en question ou à reconsidérer tout le système de valeurs qui faisait d'elle/de lui un citoyen, un citoyen, un homme, une femme "modernes". Cette remarque m'amène à la troisième caractéristique de la Ville-concept selon de Certeau.

3) La ville conditionnerait la création d'un "sujet universel et anonyme" qui serait (l'essence de) la ville même. Fondée, d'une part, sur la mise à l'écart, voire l'éradication de tout ce qui est censé la polluer, la salir ou la corrompre, d'autre part, sur un réseau de normes et de valeurs qui assujettissent ses usagers à un temps "efficace" sur les plans économique et commercial, la ville est à présent donnée comme le réseau "d'un nombre fini de propriétés stables, isolables et articulées

¹ Claude Ollier, *Marrakech Médine*, Texte Flammarion, 1979, p. 40-41.

l'une sur l'autre" qui forment un "sujet" unicentré, une "personne" bien individuée. Désormais, tout ce qui n'est pas "traitable" - en termes psychologiques d'autocentrage - sera considéré comme un "déchet" par une administration fonctionnaliste et unifiée. En privilégiant le temps "rentable" et orienté du progrès vers la propreté, la centralité, l'unicité, etc., l'organisation fonctionnaliste de la ville (européenne) classique ferait oublier sa "condition de possibilité", à savoir "l'espace lui-même, qui devient l'impensé scientifique et politique" (*Ibid.*, p. 177). C'est ainsi que fonctionne la "Ville-concept" moderne, "lieu d'appropriations et de transformations, dit de Certeau, objet d'interventions *sans sujet* sans cesse enrichi d'attributs nouveaux : elle est à la fois la machinerie et le héros de la modernité." (p.177).

Le "cadre" dégagé par de Certeau pour définir la Ville-concept comme espace social homogénéisé par l'œil panoptique du tout-Etat moderne permet de mieux voir et mettre en évidence ce qui est mis en jeu dans toute rencontre avec la médina. Il apparaît clairement à la lecture des textes que j'ai choisis, que pour leurs auteurs, cette "traversée de la médina" se transforme toujours en une "traversée des signes" qui remet radicalement en question les catégories philosophiques, esthétiques et morales qui caractérisaient la Ville-concept.

Lorsqu'ils se tournent ou retournent vers la Médina¹, ça n'est pas seulement (ou peut-être pas du tout) pour effectuer une remontée vers les "sources" comme on dit, ou vers une origine pure et inentamée, mais en vue d'une véritable remise en question de la ville comme "repère totalisant et quasi mythique" des stratégies socio-économiques et politiques ou des visées idéologiques qui avaient contribué à neutraliser ou exclure comme "déviant", "maladive", "dangereuse" ou (c'est pire) "régressive" telle ou telle pratique urbaine "archaïque" : de la "vrillée de trajectoire cyclistes" tournant les mille obstacles de la Médina, à la marche, "marche brisée", de tel ou tel groupe de gens en passant par

les aiguères disgracieuses, les mauvaises copies de bijoux berbères, les paillettes de chameaux empanachés, les sequins de poupées bédouines, les effluves de chansons de charme, les cruches artisanales, les tapis de raphias, les coupoles stellaires et les imitations de stuc,

¹ C'est le cas de nombreux écrivains du Maghreb après l'indépendance de leur pays de l'emprise coloniale et, de manière exemplaire, d'un écrivain comme Hélé Béji dans son *Itinéraire de Paris à Tunis*, Noël Blandin, Paris 1992 et *L'Œil du Jour*, Maurice Nadeau, Paris, 1985.

la horde des aveugles ou la centaine d'aveugles qui sillonnent la ville, toute chose ici se met à nous interpeller¹ :

Toute chose ici t'interpelle, décale le blanc entre tes mots : une main peinte au pochoir sur un volet clos, la jonction oblique de deux murs, le port de tête, l'aigu vrillant des voix d'enfants, le balancement tempéré des bras le long du torse droit. Et les lettres, les belles lettres, crayonnées sur la chaux, découpées dans le stuc, incrustées d'or aux manuscrits : hampes démentes courbes, points diacritiques confrontant la lecture du profane, blanches et rondes sur l'infini porté non donnée à voir!².

Traverser la vie, s'y perdre c'est toujours se trouver face à une multiplicité indéfinie de signes dont la traversée se transforme insensiblement en une véritable "traversée de l'écriture". Le "médinant" ou le "passant" - expressions que l'on retrouve spontanément sous la plume d'écrivains aussi différents que Canetti, Ollier, Meddeb ou Béji - est l'écrivain pour qui la ville arabe est expérimentée comme un opérateur d'analyse de ce qui se joue dans l'aventure scripturale et, en même temps, comme générateur de *topoi* (au sens rhétorique et physique/spatial à la fois) qui renouvellent complètement notre rapport à l'espace et au temps; mais qui surtout nous oblige à expérimenter un nouveau type de rapport à l'écriture et à la pensée.

Parce que son expérience est avant tout celle d'un écrivain, la marche du "médinant" n'est plus/ne peut plus être conçue comme celle d'un simple touriste ou d'un "usager" courant de la ville. Même si elle offre de nombreux traits communs ou des affinités avec celle d'autres types psycho-sociaux et usagers de la ville, l'expérience du "médinant" comme "passager considérable", selon la belle expression poétique d'Isaac Joseph³, ne leur est pas homogène. Là où le touriste, l'autochtone même, ou "celui qui retourne dans son pays" tendent à (se) reterritorialiser (sur) leur expérience, c'est-à-dire à dégager un espace qui leur sera "propre", le "médinant" lui (ou elle) aura de tout autres aspirations et se présentera avec des ambitions radicalement différentes. L'espace et le dépaysement qu'il ou elle cherche "ne sont pas seulement physiques ou mentaux, mais spirituels - pas seulement

¹ J'ai "monté" ici des passages des livres de Claude Ollier, de Hélé Béji et d'Elias Canetti. J'aurais pu allonger considérablement ces références au "chaosmos" qu'est la médina en citant des passages de Talismano d'Abdelwahab Meddeb.

² Cf. Claude Ollier, *Marrakech Médine*, p. 20.

³ Isaac Joseph, *Le Passant considérable, Essai sur la dispersion de l'espace public*, Sociologie des Formes, Librairie des Méridiens, Klincksieck et Cie, 1984.

relatifs, mais absolus"¹. Et, en ce sens, c'est moins ou pas du tout du touriste ou du migrant qu'il faut les rapprocher, moins du promeneur ou de l'arpenteur, mais du philosophe. Comme celle du philosophe, en effet, la démarche du "médinant" est inséparable de la quête d'un espace "singulier" - d'un Natal - dont témoignera le moindre de ses pas dans la ville-labyrinthe. Là où les philosophes créent des "personnages conceptuels" pour aboutir à leur fin qui est de penser², l'écrivain crée ce "passant considérable" qu'est le "médinant" aux fins de "manifester les territoires, déterritorialisations et reterritorialisations absolues de la pensée" (*Ibid.*, 67). C'est dire que le "médinant" est moins un conteur qu'un penseur ou si l'on préfère un "personnage" que l'écrivain (se) crée pour être à même de (se) penser : penser l'exil qu'est sa langue, penser le "dépayés"³, comme aurait Chris Marker, qu'est cette traversée scripturale de la médina. Son Natal à lui, sa Terre à elle. Sa ville, son *Umwelt*. C'est que dans cette expérience rien n'est plus donné, rien n'a jamais été acquis ou octroyé et tout est à faire, à découvrir par soi-même et à nouveaux frais.

Grâce à cette traversée, tel ou tel "personnage conceptuel" que l'on ignorait se met à penser *en nous*. Désormais "ce ne sont plus des déterminations empiriques, psychologiques ou sociales" qui caractérisent le marcheur impénitent qu'est le "médinant", mais "des intercesseurs, des cristaux ou des germes de la pensée" (G. Deleuze, *Ibid.*, 68) qui transforment la déambulation en écriture et la méditation en "médination" :

A descendre l'escalier face à la pente qui mène au cul de sac de l'école, écrit Abdelwahab Meddeb, je me retrouve de plain pied médinant : passage en coudées où les pas curieusement et à l'ombre résonnent. Portions de ruelles couvertes : voûte à cymbales et échos. (op. cit., p.25).

Et plus loin:

Je souris à la dame. Elle m'invite à la suivre. Je la talonne. Où va-t-elle m'emmener?

A la suivre, lacis de la découverte, de reconnaissance, attention à perdre toute convergence, prédelle sans figure des portes, retables à méditer prière, parmi les entrées qui attirent, celle de la maison d'un seigneur marié à une dame, de l'époque où, cousinant, triomphait la protectante [sic] endogamie. (*Ibid.*, 26).

¹ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 67.

² Nicholas de Cues crée l'idiot, Descartes le cogito, Nietzsche le danseur, Kierkegaard le séducteur, P. Klossowski le couple. Voir G. Deleuze et F. Guattari, pp. 68 seq.

³ Cf. Chris Marker, *Le Dépayés*, Herscher, Format/photo, Paris 1982.

Tel va le "médinant" en sa "médination" : marchant, s'en allant, séjournant, égrenant, évitant, ergotant (je prends ces mots au hasard des pages!) conjuguant tous les verbes au participe présent de sa déambulation sans qu' "aucune [prise de vue], comme dira bien Hélé Béji, ne [lui] donne la correspondance" (Béji, p. 127) qu'il/elle cherche obstinément. Essayez de séparer, de tracer une ligne de démarcation entre telle "correspondance" et le méandre des ruelles de la ville, vous n'y parviendrez pas, car "sa phrase sera la ville, et son sens le plan", comme le dit bien Ollier; car "marcher" est devenu synonyme d' "écrire" en même temps qu' "écrire" (et lire) est ce qui alimente le désir de se perdre dans la ville-labyrinthe jusqu'au vertige du sens et/ou *des* sens. Tel est la "loi" de ce promeneur "entêté" qu'est le "médinant" :

Le promeneur entêté, lui, poursuit son chemin, heureux de persévérer dans l'errance, escomptant un repère, avançant sans faiblir tel un habitant du quartier, sachant bien que peu de chrétiens y résident et que le monde les connaît, qu'il ne peut paraître que ce qu'il est, avançant quand même, appréhendant un peu, griserie légère, car tout ici peut arriver se dit-il, évitant d'exhiber le plan qui le trahirait, le relisant de tête, mais les événements se précipitent, est-ce le deuxième ou le troisième tournant, et ce croisement, ce long mur blanc, fuite en avant, léger vertige (...) joignant par l'enchaînement des pas le débit du trajet et celui de l'idée qui germe, esquissant le modèle, temps d'arpentage et de réflexion communs, circuits jumeaux nourris de décalages et de retours correcteurs où les représentations s'ébauchent sur la trame serrée que les enjambées dessinent... (Ollier, Ibid., 100-101).

Et bientôt ce qui ravira et même déconcertera le "médinant" ce sera que

tout peut arriver, à tout instant en tout point du cercle, bien plus assurément que là d'où tu viens, ce lieu de départ que tu sais dire encore, non celui dont tu es issu, bien sûr... (Ollier, Ibid., 20)

Face au langage du pouvoir qui s'est "urbanisé" et policé, la Médina, elle, livrera de plus en plus le voyageur en quête de nouveau ou l'autochtone à la recherche de ce qui lui revient de ses origines "à des mouvements contradictoires qui se compensent et se combinent hors du pouvoir panoptique" (de Certeau, Ibid.). Revécue par médina interposée, la ville

devient le thème dominant des légendaires politiques, mais ce n'est plus un champ d'opérations contrôlées. Sous les discours qui l'idéologisent, prolifèrent les ruses et les combinaisons de pouvoirs sans identité lisible, sans prises saisissables, sans transparence rationnelle - impossible à gérer (Ibid., 177).

Cette "impossibilité" à gérer la multiplicité des signes contradictoires qui (me) viennent de la ville, fait l'originalité de l'imaginaire propre à la Médina par opposition ou par contraste avec l'imaginaire de la Ville ou Mégalopole moderne telle que les Edgar Allan Poe, Victor Hugo et, bien évidemment, Baudelaire l'ont légué à la postérité littéraire. La médina n'a plus rien à voir avec le Paris mélancolique de Baudelaire ou le Londres cynique de Shelley, elle est devenue le lieu (au sens physique et rhétorique) - le *topos* par excellence - de la déambulation d'un flâneur d'un type nouveau :

Me voici de retour exprimé ville à dédale, écrit A. Meddeb¹, ému à me distraire d'enfance : à retrouver des saveurs anciennes à travers les déduits de Tunis...A percer le secret des rues et impasses qui ne furent jamais foulées, n'était-ce itinéraires anciens d'une enfance que je ne fabule pas paradisiaque!

Ou Béji, dans la même tonalité, qui écrit ceci en parlant de Tunis :

...Que la réalité des lieux correspondit à une vie archaïque y ajoutait peut-être le charme de la nostalgie et du souvenir. Mais *ce qui m'importait ici plus que tout* est que le passé culbutait en faveur de l'instant!²

En mobilisant des textes aussi divers et différents que ceux de Canetti, Ollier, Meddeb, Béji, Marker ou Deleuze, j'ai voulu montrer que la médina, comprise comme ville arabe traditionnelle, Casbah ou "ville orientale", est toujours pour les écrivains le lieu et le moment d'un véritable remise en question des valeurs et de "soi". En parlant d'imaginaire poétique et en renvoyant aux textes qui parlent de la médina, j'ai voulu montrer que cette rencontre était avant tout l'occasion pour l'écrivain(e) de radicalement remettre en question la vision unifiante et rationnelle du pouvoir panoptique qui avait présidé à l'instauration et au développement de la ville moderne:

Incursion de nouveau corps premier de Tunis, à la rencontre des bâtisses, à peine d'orient, du pouvoir: par le boulevard Farhât-Hachaâd, une seule pensée émerge, à la fois peur et haine, à dépasser par un étrange attrait l'exercice d'un charme qui ensorcelle: le tracas, l'agencement que me procuraient les regards bleus et méchamment clairs qui échappaient flic par-dessous casques et visières, protégeant par les armes le palais de justice au moment où le peuple baignait de son sang ces artères au souterrain en désordre tandis que les bourgeois se cloîtraient déchirés entre le prévention des intérêts et la fierté morale à puiser courage pour s'engager dans

¹ Cf. Abdelwahab Meddeb, *Talismano*, Ch. Bourgois, p.15.

² Cf. Hélé Béji, *L'Œil du jour*, Maurice Nadeau, Paris, 1985, p. 103. C'est moi, R.B., qui souligne.

une éventuelle lutte, sait-on jamais à rentabiliser par retour d'histoire (Ibid., p. 22-23).

En ce sens, écrire/vivre la médina c'est faire un voyage dans le temps, réinscrire le temps de l'histoire et celui de la "durée" des pas et de la déambulation, dans le "non-temps" abstrait de la ville-concept moderne. Ce qui apparaîtra alors peu à peu, c'est que par cette déambulation, l'écrivain(e) présentera "une série de tours et détours assimilables à des "tournures" ou à des "figures de style" qui constituent une véritable "rhétorique de la marche" (de Certeau, 183).

Désormais le renvoi ou retour à la ville sera en tout cas inséparable d'un "style" comme "manière d'être au monde fondamentale d'un homme [d'une femme] singuliers". C'est l'idée de ce qu'un A. Mendum a appelé une "rhétorique habitante", soit une rhétorique qui joint figures verbales et "figures cheminantes" (de Certeau, *Ibid.*). Chacun ouvre en effet une "voie", des voies qui permettent de faire apparaître à chaque fois à nouveau frais l'originalité de la Médina comme espace qui se constitue ici contre les principales assomptions et attentes de la ville occidentale moderne ou classique. Le cheminement des auteurs que j'ai cité nous renvoie à une "ville" comme espace communautaire où les pratiques sociales plurielles se singularisent et échappent peu à peu à la "logique" aplanissante de la ville panoptique dite "rationnelle". Une ville "qui [nous] dépayse au point de n'être plus [nous-mêmes] *que dans ce dépaysement, [notre] dépayés*"¹.

1996-1998
Providence, RI.
Brown University
French Studies Department

¹ Chris Marker, *op. cit.*. Non paginé.

CONSTRUCTION DE L'EXCISION L'ÉCRITURE DE LA DOULEUR

EVELYNE ACCAD

La douleur physique n'a pas de voix, mais lorsqu'elle trouve enfin une voix, elle commence à raconter une histoire, et l'histoire qu'elle raconte est la relation inséparable entre ces trois sujets : d'abord, la difficulté d'exprimer la douleur physique, deuxièmement, les complications politiques et de perception, résultat de cette difficulté, et troisièmement, la nature de l'expression à la fois verbale et matérielle, ou, exprimé plus simplement, la nature de la création humaine.

Elaine Scarry, *The Body in Pain*, 1985.¹

Engagement

J'ai été mêlée au débat sur l'excision, dans ses premiers moments, dans les années 70. Depuis, le rejet des mutilations sexuelles opérées sur les femmes s'est universalisé, mais la lutte que les féministes avaient entreprise dans ce sens a soulevé bien des polémiques auxquelles j'ai

¹ Elaine Scarry, *The Body in Pain : The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, 1985.

été partiellement mêlée. Je voudrais tenter d'évoquer ici le processus de construction des mutilations génitales comme problème sociétal.

Un événement a déclenché des émotions très fortes en moi, et marqué le développement de mon écriture, ce fut un point de cristallisation qui en détermina le centre et le but : la lecture en 1971 d'un ouvrage sur les pratiques de l'excision, de l'infibulation, des mutilations sexuelles dont souffrent des millions de femmes à travers le monde, en particulier en Afrique et dans le Golfe arabe. A l'époque, je préparais une thèse de doctorat à l'Université d'Indiana. Le livre que j'avais ouvert et qui me déssillait les yeux traitait de pratiques dont j'ignorais jusqu'alors l'existence. Il s'intitulait : *Le Drame sexuel de la femme dans l'Orient arabe*; je le découvrais en français (Laffont, 1962), mais avait paru au Caire en arabe dix ans plus tôt, et était écrit par un médecin égyptien, Youssef El-Masry.

C'était la première fois que j'en entendais parler. J'étais certes consciente de multiples pratiques qui oppriment les femmes arabes, puisque c'était en partie à cause d'elles que j'avais quitté le pays de ma naissance, le Liban, mais l'excision dépassait tout ce que j'avais pu imaginer. J'en fus malade pendant plusieurs semaines. Ma thèse prit un tournant. Et le titre de mon premier roman était dès lors fixé : *L'Excisée*.

Car c'est bien de souffrance qu'il s'agit. Ce que Scarry dit de la douleur qui devient histoire et prend forme à travers la création devint réalité pour moi. J'éprouvai l'excision des femmes comme une souffrance personnelle. Je transformai cette souffrance en écriture et en chant qui racontaient une histoire, et cette histoire prit une dimension politique. Ma conscience personnelle s'est muée en un acte politique qui s'est propagé au travers de mes élèves et de mes lecteurs.

Ma conscience féministe s'était éveillée en 1965 par la lecture de Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, et ses *Mémoires*. Grâce à de Beauvoir, je compris que je n'étais pas seule, qu'une femme exprimait et théorisait ce que je ressentais, et que des milliers d'autres femmes, à travers le monde, vivaient cette condition d'oppression et se révoltaient, que certaines commençaient à exprimer cette révolte. L'époque était aussi celle de la libération sexuelle, de mai 68. Les corps se découvraient, criaient la liberté et la soif de justice.

En 1971 donc, après la lecture de Youssef El-Masry, je décidai d'ouvrir ma thèse par un chapitre traitant des problèmes sexuels et sociaux des femmes arabes, et en particulier de la question de l'excision. Ma thèse avait trait au rôle des femmes dans la littérature du Mashrek et du Maghreb; le chapitre que je désirais rajouter me causa bien des difficultés avec l'un des membres du comité de thèse (un professeur arabe) : ce chapitre n'avait "rien à voir avec la littérature"! Cette critique cachait la peur d'un sujet trop chargé émotionnellement et trop polémique. Mais j'étais déterminée, et, encouragée par d'autres membres du comité, je le conservai. Depuis, le sujet est devenu un

classique des débats des milieux universitaires et non-universitaires, en Orient comme en Occident.

Je l'ignorais, mais c'est aussi à cette époque que Nawal Saadawi publiait en Egypte, en langue arabe son fameux livre *Al-Mar'ah Wal-Jins* (La Femme et le sexe, 1972) qui provoqua un tel scandale que Nawal fut licenciée du Ministère de la Santé qui l'employait et son livre interdit. Pour la première fois, une femme arabe - médecin de surcroît - parlait ouvertement et sérieusement des coutumes et tabous sexuels que vivent les femmes arabes. Elle n'hésitait pas à discuter et chercher le sens de problèmes aussi controversés que l'honneur et la virginité, l'instruction des femmes, le mariage, la polygamie, le *beit el-ta'a* (soit littéralement "maison de l'obéissance" qui donne en particulier le droit à l'homme de battre sa femme), l'importance de la sexualité et du droit de la femme à l'orgasme, et, sujet entre tous délicat et douloureux, des mutilations génitales. Le livre donc fut censuré et interdit; mais, réimprimé quelques années plus tard au Liban, il fut lu par des milliers de femmes et d'hommes arabes et eut parmi les femmes un impact aussi profond que le *Deuxième sexe*.

Quelques années plus tard, en 1975, alors que je venais d'être nommée professeur à l'Université d'Illinois, doublement blessée par la guerre du Liban et les souffrances que l'oppression faisait subir aux femmes auxquelles je m'identifiais, j'écrivis un premier roman, *L'Excisée*¹. Il décrit une femme E. (Elle, Eve, femme universelle, femme de partout, moi d'une certaine façon), femme excisée symboliquement par le fanatisme religieux dans un Beyrouth en guerre, femme mutilée socialement par la tyrannie de l'homme, femme témoin des mutilations physiques d'autres femmes. Où cette femme peut-elle aller? Peut-elle s'affranchir du carcan qui l'emprisonne? Comment s'affranchir du poids de la "communauté" qui la sépare des individus des autres "communautés"? L'amour entre un Musulman et une Chrétienne, en particulier, est-il possible?

L'histoire de E. est un cri de révolte et une prière d'espoir. Dominée par un père protestant stricte, dans un Liban détruit, la jeune femme idéaliste aspire à l'harmonie, à l'amour et à la paix. Mais, naïve et innocente, elle tombe sous la domination de son amant/séducteur qui l'entraîne dans son désert. Elle y est témoin de l'excision traditionnelle des jeunes filles. Malgré l'horreur de certaines scènes, l'histoire est chantée avec la voix poétique d'une jeune femme qui refuse de haïr ou de réagir par la violence.²

¹ *L'Excisée*. Paris, L'Harmattan, 1982 (deuxième édition 1992). Ce roman a été traduit en allemand, anglais, arabe et chinois.

² David Bruner, préface à sa traduction anglaise de *L'Excisée*.

Dans ce roman, la notion d'excision est chargée d'une dimension physique et psychologique de mutilation. Les deux choses me semblent liées et relever d'une même oppression.

C'est aussi en 1975, déclaré par les Nations Unies Année Internationale de la femme, que les féministes du monde entier se mobilisent sur le problème de l'excision.

Ecrire fut donc une façon d'exprimer mon expérience personnelle : née femme arabe à Beyrouth, de mère suisse et de père libanais né en Egypte, éduquée dans un protestantisme rigide à Beyrouth, à l'époque la plus cosmopolite des villes du Moyen-Orient. Le sentiment de mon identité ne pouvait pas être très clair, d'autant que, à l'école française de Beyrouth, on affirmait que mes ancêtres étaient Gaulois (on l'a dit cent fois, mais cette assertion incroyable a été pour les jeunes de ma génération et pour moi, une réalité psychique avec laquelle il était difficile de vivre). Quelle identité affirmer? Ayant traversé l'Atlantique pour étudier aux Etats-Unis, commençant à lire des livres de littérature, de politique, d'histoire du Mashrek, du Maghreb, de l'Afrique, prenant conscience de l'oppression, du racisme, du colonialisme, puis vivant douloureusement l'éclatement de la guerre au Liban, j'ai commencé à saisir l'importance de l'identité, de sa relation à la langue et à l'écriture; et ce sentiment s'est imposé à moi de manière toujours plus nette et intense, plus aiguë et urgente.

L'écriture m'a aidée à guérir certaines blessures. Elle m'a réconciliée avec mon passé. Exprimant ce qui me bouleversait, j'exorcisais la colère, la douleur et la souffrance de situations que j'avais ressentie comme insupportables, et j'ai pu aller de l'avant. J'ai commencé à composer des chants en 1975, lorsque la guerre a éclaté au Liban. Pensant aux êtres aimés, à mon beau pays déchirés par la violence, ma détresse était si grande que je ne pouvais plus dormir ou mener une existence normale. Des chants - musique et paroles - sortirent alors de mon corps comme une longue plainte. Ils soulagèrent ma douleur, ma colère, mes frustrations et m'aidèrent à communiquer mes sentiments aux autres.

Je me suis aussi rendue compte de l'importance pour changer les choses du chant, de la musique, de la poésie, du témoignage, etc. Françoise Lionnet, parlant du roman de Saadawi *Ferdaws une voix en enfer* et de mon roman *L'Excisée*, le dit très bien :

C'est une manière bien plus efficace et convaincante de dénonciation que des traités pragmatiques et politiques parce qu'elle permet au lecteur d'entrer dans le processus subjectif d'une femme, et d'en adopter les mécanismes ¹.

¹ Françoise Lionnet, "Feminism, Universalism and the Practice of Excision", *Passages*, 1, 1991, Northwestern University, p. 3.

Terrain

J'ai entrepris deux voyages de recherche sur les mutilations sexuelles en Afrique et dans le monde arabe; la première en 1978, la seconde en 1983. Le Soudan a certainement été le pays qui m'a le plus marquée. Je savais que c'était l'un des pays où se pratiquait, à 90%, la pire forme d'excision, l'infibulation, forme la plus extrême des mutilations génitales. C'est pourquoi, là, j'ai préféré le mot d'infibulation à ceux de mutilation génitale, de circoncision ou d'excision.

L'Institut de la Femme Arabe à Beyrouth m'avait fourni des adresses à Omdurman College où, venant du Caire, je parvins avec Chandra Talpade Mohanty. Notre principal contact était une femme merveilleuse qui travaillait activement à l'éradication des mutilations sexuelles. Avec l'aide d'étudiantes, elle organisait dans les villages, des campagnes de conscientisation, utilisant films, ouvrages illustrés, pièces de théâtre, et autres médias. Elle avait rassemblé toutes les instances de pouvoir du pays (politiques, religieuses, éducatives, etc.) pour les faire participer à ses campagnes. Et nul n'avait pu s'opposer, tous l'avaient soutenue dans ses efforts.

Pour elle, il était beaucoup plus facile de travailler contre les mutilations génitales dans les milieux ruraux que dans la petite bourgeoisie urbaine, parce que dans les campagnes, femmes et hommes sont plus simples et directs; ils voient les choses de manière plus pratique et acceptent plus facilement l'aide et les conseils qui leurs sont offerts. Mes entretiens l'ont confirmé. Contrairement aux représentations tant des hommes que des femmes, politiques et intellectuels, aux Etats-Unis ou au Moyen-Orient, les femmes issues des milieux les plus nécessiteux sont souvent très franches sur les sujets de la sexualité, de l'amour, des relations avec leurs mari et leurs famille, et elles appellent au changement¹

Pour nous, elle avait organisé des entretiens avec six femmes d'âge, de milieu et de métier différents. La lecture de ces entretiens fait ressortir l'importance de la pratique de l'infibulation dans la vie des femmes, même si deux d'entre elles n'ont pas eu à la subir. Toutes la rejettent et aimeraient voir changer les choses.

Dans les interviews que j'ai par ailleurs pu recueillir en Afrique et dans les pays arabes, un certain nombre de motifs sont donnés pour

¹ Par exemple, Soha Abdel Kader dans "Survey of Trends in Research on Women", *Women in the Arab World*, Unesco, pp. 148-149, dit que : "selon notre opinion... très peu d'études ont montré que les femmes rurales, Bédouines, ou des milieux moyens ou bas des villes, demandaient ou désiraient un changement quelconque... 'l'émancipation'... venait plutôt des classes aisées des centres urbains". Ma recherche montre le contraire : c'est souvent les femmes des milieux les plus défavorisés qui expriment le plus de besoins et de désirs de changement.

expliquer l'excision. L'esthétique d'abord : une femme excisée est plus belle, m'a-t-il été affirmé dans plusieurs entretiens. Des infirmières étaient ainsi d'avis que les lèvres vaginales étaient laides et devaient être coupées. Elles pratiquaient parfois de leur propre autorité, l'exérèse sur des femmes lors de l'accouchement, "pour rendre les femmes plus belles". L'esthétique m'est cependant apparue liée aux notions de tradition et de purification qui revenaient aussi fréquemment dans les discours; la notion de beau renvoyait à celle de purification qui, elle-même, touchait au religieux et/ou au sacré du groupe. Embellissement et purification sont liés à la représentation de l'identité, et renvoient partiellement au moins au religieux.

La diminution des désirs sexuels était aussi souvent invoquée, elle permettrait de mieux contrôler les femmes, de mieux les astreindre à la principale fonction attendue d'elles, la production d'enfants. "Une femme excisée se protégera", me déclarait une patiente d'un hôpital égyptien, par quoi elle voulait dire qu'elle resterait vierge jusqu'au mariage. Et l'une des intellectuelles égyptiennes, qui, d'abord, avait hésité à parler, ensuite avait émis cette idée que l'excision était un moyen pour culpabiliser les femmes, pour blâmer leur sexualité. De fait, il faut remarquer que les rituels d'excision ne sont pas entourés de la même joie et des mêmes festivités que la circoncision des jeunes garçons, que l'on rencontre dans les sociétés tant arabes qu'africaines, et dont les romans se font souvent l'écho. Même lorsqu'elle est l'occasion de fête, comme c'est le cas au Soudan, l'excision se pratique fréquemment dans la honte. Si circoncision et excision, l'une et l'autre, étaient ou sont bien des rituels de passage, ces rituels n'ont pas la même signification.

Aperçu historique

Les premières études sur l'excision ont été menées par des Européens. Elles remontent à la fin du XIX^e siècle comme l'établit Michel Erlich (*La femme blessée: Essai sur les mutilations sexuelles féminines*¹), médecin qui a travaillé de nombreuses années à Djibouti, où les femmes subissent l'infibulation à un tout jeune âge, qui cherche à retracer le passé historique de l'institution, et en propose des interprétations sociologiques et psychologiques.

Mais, selon Michel Erlich lui-même, les origines sont "incertaines". A mon sens, la variété-même des termes utilisés dans les différents pays montre qu'une institution très ancienne a été reprise et recouverte par des cultures plus récentes. Les femmes soudanaises que j'ai

¹ Erlich, Michel, *La femme blessée: Essai sur les mutilations sexuelles féminines*, Paris, L'Harmattan, 1986.

interviewées utilisent habituellement le mot *sunna* qui s'applique aussi bien à la femme qu'à l'homme et peut donc se traduire par circoncision; mais *sunna* se réfère à la tradition, puisque c'est ainsi qu'est désigné l'ensemble des dits du prophète (*hadiths*); cependant ce renvoi à la tradition est ici en fait un renvoi à une tradition plus ancienne que l'Islam et plus ou moins tolérée par lui¹. En outre, *sunna* n'est pas l'attribut d'une pratique mais le nom même donné à la pratique, soit une synecdoque par laquelle la circoncision/excision subsume la tradition, et une tradition qui, je viens de le dire, par son nom, se veut référence à l'Islam mais lui est antérieure. Les femmes soudanaises utilisent encore, mais moins fréquemment, *pharaonieh*, qui désigne proprement la forme d'excision le plus souvent pratiquée, l'infibulation. *Pharaonieh* renvoie donc à une période antérieure à l'Islam dont les institutions auraient été abolies par l'Islam. En Egypte, et dans d'autres pays arabes comme le Liban (ou l'excision ne se pratique pas) le mot utilisé pour l'opération de l'homme comme de la femme est par contre *tahara* qui signifie purification. Dans les Emirats, le mot le plus souvent utilisé est *khatin*, de la racine *khat* (littéralement ligne ou coupure), pour désigner ici aussi l'opération aussi bien masculine que féminine et qui donc pourrait se rendre par circoncision; *khatin* a une connotation technique, décrivant tant l'opération que, de manière presque graphique, son résultat : la vulve excisée prend une forme rectiligne. On pourrait étendre la description de ce vocabulaire varié, peu unifié, riche d'évocations, à l'ensemble des termes qui parlent du sexe et de la sexualité; leur analyse sérieuse vaudrait d'être un jour entreprise. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, au Soudan, le mot désignant le clitoris est *gamal* que les femmes rapprochent du nom du "chameau", évoquant une ressemblance entre bosse du chameau et clitoris. Mais en Egypte, *gamal* est le mot utilisé pour beauté, et l'on emploie *bizir* pour parler du clitoris, qui se traduit par graine de semence, avec la connotation source de vie.

L'une des pionnières de l'engagement contre la pratique de l'excision est sans doute Fran Hosken. Durant de nombreuses années, à partir du début des années 60, elle a consacré sa vie au recueil de données sur l'oppression des femmes sous toutes ses formes et plus spécialement sur les mutilations génitales, entreprenant dans cette perspective de nombreux voyages en Afrique. Hosken a fondé sa propre maison d'édition et une revue qu'elle-même dirige et finance, *Women's International Network News*; qui donne de nombreuses informations sur les pratiques de mutilations génitales et sur les autres

¹ L'*Encyclopédie de l'Islam*, IV, 1975-76, p. 946 mentionne en effet, rapportés par Ghazali, les mots du Prophète à Um'Attya, Mukatti'at al-Buzur (la coupeuse de clitoris) lui disant : "Coupe mais ne coupe pas trop, le visage en sera embelli et le mari satisfait." L'addition d'une affirmation et d'une négation dénote une position ambiguë par rapport à une institution existante.

formes d'oppression des femmes. Sa documentation est fréquemment utilisée par les chercheurs.

Hosken a distingué trois formes de pratiques : (i) La *sunna* qui se traduirait par circoncision, ablation du prépuce clitoridien ainsi que de la pointe du clitoris. *Sunna*, évoquant donc en arabe la tradition islamique. (ii) L'excision ou clitoridectomie qui est l'ablation totale du clitoris, souvent des petites lèvres, et quelques fois de l'appareil génital externe à l'exception des grandes lèvres. (iii) L'infibulation ou circoncision pharaonique qui est l'ablation du clitoris à sa racine, des petites lèvres et d'une partie des grandes lèvres, les deux côtés de la vulve sont grattées à vif et recousues entre elles, l'entrée du vagin est oblitéré à l'exception d'une minuscule ouverture laissant passer l'urine et le sang menstruel. (Hosken, 2)¹. Le soir du mariage, la femme doit alors subir une double défloration : celle de la vulve cousue, qui doit être ouverte par un objet tranchant ou par le pénis, et celle de la membrane vaginale qui doit être déchirée par le pénis.

Fran Hosken est une militante, elle souhaite que tous les efforts soient immédiatement mis en œuvre pour abolir la pratique des mutilations, et est convaincue que l'on peut y parvenir.

Dans les années 70, des médecins et intellectuels africains et arabes ont pris conscience des conséquences terribles des mutilations génitales. Ils ont conduit des recherches, analysé, critiqué, et cherché comment arrêter ces pratiques qui mutilent des millions de femmes en Afrique et dans le monde arabe, les estropient définitivement, physiquement et psychologiquement. Zed Press a publié certaines de ces études dans les années 80; écrites par des femmes africaines, la plupart rapportent des résultats de recherche. J'en retiendrai deux.

D'abord, *Woman, Why do you Weep?*² (O, Femme, pourquoi pleures-tu?) par une femme médecin soudanaise, Asma El-Dareer, qui a longtemps travaillé comme Directrice adjointe du service Statistiques et Recherches sur la Santé du Ministère de la Santé. Le livre s'ouvre par une introduction émouvante, qui rappelle celle de Nawal Saadawi dans *The Hidden Face of Eve*,³ (La Face cachée d'Eve). El-Dareer y décrit sa propre circoncision, les complications qui en ont résulté, et aussi les souffrances atroces subies par sa sœur qui ont été déterminantes dans ses choix. Elle s'est prise de haine pour l'excision et a décidé de consacrer sa vie à mener des recherches, à parler, à écrire à son sujet. Pour Saadawi comme pour El-Dareer, les souffrances d'une sœur plus que les siennes ont engendré la révolte, la volonté de lutter activement contre la pratique des mutilations. Etre témoin de la douleur de l'autre,

¹ Hosken, Fran P., *The Hosken Report*, Lexington, Mass, Win News, Third Revised Edition, 1982, p. 27.

² Asma El Dareer, *Woman, Why do you Weep?*, London, Zed Press, 1982.

³ Nawal el-Saadawi, *The Hidden Face of Eve*, Boston, Beacon Press, 1981.

d'une personne proche, apparemment, autorisait davantage à se soulever, à protester violemment, ouvrait sur un plus large espace, celui de l'universalisation de la lutte et d'une parole qui concernait toutes les sœurs qui, à travers le monde, souffrent de ces mutilations.

El-Dareer a parcouru tout le Soudan pour mener sa recherche à bien, elle a interviewé des femmes et des hommes, des sages-femmes et des infirmières qui pratiquent l'opération. Comme Hosken, elle a observé trois formes d'opération, et propose une répartition chiffrée pour le Soudan, au début des années 80, à l'époque de sa recherche (1981), 83% des femmes subissent l'excision pharaonique, 12% l'opération intermédiaire, et 2,5% la forme la plus simple d'excision, celle que Fran Hosken nomme *sunna*. Seules donc 2,5% des femmes ne sont pas mutilées d'une manière ou d'une autre. El-Dareer insiste sur les conséquences de ces coutumes sur la santé : hémorragies, chocs, enflures, fièvre, infection des blessures, absence de cicatrisation, cicatrisations douloureuses, rétention d'urine, keloids, abcès vulvaires, inclusions cystiques, infections urinaires chroniques, infections pelviennes chroniques, difficultés de pénétration, douleurs durant l'acte sexuel, difficultés durant les règles. 50% des femmes n'ont jamais éprouvé de plaisir sexuel et regardent l'acte sexuel comme une corvée, 23,3% sont complètement indifférente à toute activité sexuelle, les autres ne le trouvent agréable que quelques fois.

En conclusion, El-Dareer donne un compte-rendu fascinant des attitudes des femmes et des hommes soudanais face à l'excision. Elles vont de la révolte radicale et de l'engagement pour changer les choses par l'éradication de la coutume, à l'acceptation passive de la pratique et de l'ordre social qui lui est lié, voire à la glorification et à l'orgueil d'avoir subi la mutilation.

Le deuxième livre dont je voudrais parler est *Sisters in Affliction*¹ (Sœurs affligées) écrit par une femme somalienne, Raqiya Haji Dualeh Abdalla, Directrice de la Culture au Ministère Somalien de la Culture et de l'Education Supérieure. Elle a mené une enquête en Somalie. Elle a aussi observé les trois formes d'opération, leurs effets et complications physiques et psychologiques ainsi que les rationalisations qui accompagnent la coutume, et la manipulation des enseignements religieux; elle en décrit encore les aspects économiques.

Ces deux ouvrages centrent leur attention sur les luttes entreprises pour abolir la coutume des mutilations, sur les succès et les échecs rencontrés. Ils proposent des recommandations dans le domaine de l'éducation et ailleurs. L'un et l'autre sont très émouvants, provenant de femmes africaines qui ont elles-mêmes été mutilées dans leur chair, et qui comprennent l'importance d'écrire, de parler, d'éveiller les consciences, d'être actif pour sauver les autres femmes.

¹ Raqiya Haji Dualeh Abdalla, *Sisters in Affliction*, London, Zed Press, 1982.

Critique

La lutte contre l'excision à laquelle les féministes occidentales apportaient tout leur soutien, touchait sans doute un point très sensible des sociétés où elle était répandue, puisque c'est très tôt que la critique a tenté de la disqualifier : dès 1975, qui avait donc été déclarée Année internationale de la femme, et où les féministes du monde entier s'étaient mobilisées sur le problème de l'excision. Cette mobilisation a soulevé critiques, polémiques et récriminations, des femmes africaines accusant les féministes européennes et américaines d'adopter une démarche réductrice et ethnocentrique. Celles-ci auraient représenté les femmes africaines de manière raciste, misogyne, inhumaine et barbare, donc renforcé tous les stéréotypes de l'Occident relatifs aux peuples du Tiers monde.

J'ai été moi-même entraînée dans ce conflit et déchirée par lui, lors d'une réunion de l'African Literature Association (ALA) à Madison, Wisconsin. Je rapporterai brièvement l'événement qui fait revivre une époque.

J'avais présenté une communication où j'évoquais la question de l'excision, dans laquelle j'utilisais le mot "mutilation." Je fus immédiatement prise à partie par l'un de mes collègues africains masculins parce que je n'avais pas utilisé le mot "tradition" pour désigner l'excision. La séance plénière devint houleuse et se divisa brutalement en fonction de la couleur de la peau et non entre genres, les femmes africaines s'allignaient avec les hommes africains. Une femme africaine se leva même pour déclarer : "Je suis fière d'être mutilée!"

J'en fus très déprimée, incapable de comprendre les raisons d'un tel déchaînement de violence.

Dans la soirée cependant je découvris les raisons de la fracture. Je venais de chanter l'une des chansons que j'avais composées sur l'excision :

Dans la plaine, elles avancent, une à une, elles avancent
inconscientes de l'étau, inconscientes du couteau, inconscientes,
elles avancent

Je ne peux plus chanter, je ne peux plus danser, je ne peux plus
t'embrasser

Mon baiser est voilé, mon désir écrasé, ma flamme étouffée
dans toutes ces blessures, dans toutes ces coupures
dans toutes ces coutures cousues sur leur extase.

Plusieurs des femmes africaines présentes avaient les larmes aux yeux tandis que je chantais. Celle-là même qui s'était levée le matin, et d'autres avec elle, à la fin de ma prestation, sont venues me remercier. J'avais raison, me dirent-elles, de chanter et de parler de ce problème, mais, dans la matinée, elles avaient dû s'alligner avec les hommes : elles leur *devaient la loyauté*. Devant un auditoire occidental, être loyal à la

race était plus important que la vérité ou la justice, mais j'avais raison de dénoncer la pratique de l'excision.

Avec le temps, la relation de la loyauté à la vérité, la division des femmes qu'elle entraîne au moment où elles devraient s'unir sur des questions aussi cruciales que l'excision, s'est précisée dans mon esprit; je l'ai analysée dans "Conflits et contradictions de la sexualité"¹. Je montre, par exemple, comment le débat sur la sexualité et ses rapports avec les conflits politiques et sociaux est relégué dans l'ombre par une adhésion non critique des femmes à une idéologie dogmatique - fut-elle de libération - et par l'engagement aveugle dans une pratique militante. Cette adhésion, cet engagement sont contraires à l'unité des femmes; l'origine sexuelle de leurs difficultés est occultée par la loyauté envers les hommes ou par l'idéologie de leur groupe.

Tant que les femmes ne seront pas prêtes à jeter les masques et les discours des hommes, tant qu'elles n'auront pas saisi l'importance de leur solidarité en dehors des jeux de pouvoir, elles ne découvriront pas leur intérêt pour une lutte commune pour leur libération qui pourrait amener la renaissance de la société (p. 39).

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon parle du désir des noirs de se "blanchir" face au colonisateur². De même, les femmes noires, face à leur oppresseur sexuel noir, cherchaient à leur façon à se "blanchir", à présenter un masque masculin : sexe féminin, masques masculins?

La critique de la position des féministes occidentales sur l'excision s'est cependant poursuivie, avec, notamment, ce qui est devenu un classique chez les féministes américaines, l'article de Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes" (Sous le regard occidental) publié au début des années 90 qui porte la marque de l'époque nouvelle, celle du postmodernisme³. Mohanty s'en prend tout particulièrement à Hosken à qui elle reproche l'absence d'analyse du contexte politique de la "cause" qu'elle a épousée, de représentation exaltée et subjective du problème; mais au travers d'Hosken, c'est toute la politique du féminisme, tout le militantisme féministe qui sont pris à partie; tel est en tous cas ce qui a été retenu de son article. Hosken est accusée de réductionnisme dans son engagement, ce réductionnisme l'empêchant de percevoir et analyser "les pratiques concrètes historiques et politiques". Le texte de Mohanty n'est pas toujours parfaitement clair; mais on retient en bref, que Hosken ne montre que l'horreur des mutilations sans les replacer dans leur contexte également horrible du racisme et du colonialisme. Mohanty reprend en réalité la critique

¹ Accad, Evelyne, "Conflits et contradiction de la sexualité", *Des femmes, des hommes et la guerre*, Paris, Côté-femmes, 1993, pp. 26-41.

² Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* Paris, Seuil, 1952.

³ Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes", *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

inaugurée par Edward Saïd quelques dix années plus tôt du regard occidental, et, particulièrement du regard des intellectuels occidentaux. Sous ce regard, les sociétés arabes deviennent exotiques, lointaines, autres, sont perçues au travers de clichés "orientalistes" répétés à vomir¹.

La critique des féministes occidentales rejoint en réalité une critique plus générale qui lui est contemporaine, celle du discours humaniste de l'Occident : le discours des droits de l'homme est un discours universaliste qui ignore la spécificité de cultures toutes respectables, il viole ces sociétés, participe d'un ethnocide, de l'élimination des cultures non-hégémoniques.

Selon Françoise Lionnet les débats sur la pratique de l'excision se jouent entre deux pôles : ceux de l'universalisme et du particularisme². Deux positions s'affrontent : abolition de toutes ces pratiques sur la base d'une éthique universelle d'un côté, de l'autre, respect de l'autonomie culturelle des sociétés africaines et critique de toute forme d'intervention comme "acculturation" aux standards occidentaux.

Saadawi, dit-elle,

se met en danger en dénonçant ces pratiques. En faisant appel aux droits humains universels, elle essaie de construire des ponts à travers les cultures, montrant la valeur d'un mode d'analyse 'occidental' qui lui permet de nommer son expérience subjective de la douleur et de la situer dans un contexte intersubjectif. (p. 4)

Pour Lionnet, les oppositions idéologiques entre féministes campant sur ces deux positions menacent le dialogue. Il est crucial d'examiner les sources des mésententes, de s'engager dans une critique féministe comparatiste, sans chercher à tout prix des solutions mais pour maintenir le dialogue. Avant tout, les jugements de valeur ethnocentriques ne devraient pas trouver place dans une quête féministe diverse et multiculturelle. Dans cette perspective, Lionnet tente de "créer un espace relationnel où l'intersubjectivité et la réciprocité deviennent possibles".

Le débat "Universalisme contre relativisme culturel" est repris par Martine Lefeuve-Déotte dans un livre publié récemment qui réfléchit sur les procès dont l'excision a été en France l'objet³. Lefeuve-Déotte ne semble pas connaître les travaux de Lionnet sur la question; elle ne la cite pas et ne la mentionne pas dans sa bibliographie. Peut-être parce que Lefeuve-Déotte est sociologue et a observé les procès en France, alors que Lionnet se situe davantage dans la critique littéraire postmoderne et féministe aux Etats-Unis. Quoi qu'il en soit, les débats et

¹ Edward Saïd, *Orientalism*, New York, Random House, 1979.

² Françoise Lionnet, "Feminism, Universalism and the Practice of Excision", op. cit.

³ Martine Lefeuve-Déotte, *L'Excision en procès : un différend culturel?*, Paris, L'Harmattan, 1997.

arguments qui s'affrontent dans les procès conduits en France, tels qu'ils sont analysés par Lefeuvre-Déotte, apparaissent particulièrement clairs, et dépasser largement tant les milieux universitaires que le féminisme.

Un certain nombre de propositions centrales et contradictoires ressortent des débats des Cours d'assise devant lesquelles ont été traînés en France les auteurs de mutilations sexuelles rituelles :

- Des valeurs universelles au nom desquelles juger les différentes cultures n'existent pas, les systèmes de valeurs s'équivalent, toutes les cultures requièrent un respect absolu.

- Si tout se vaut, si n'existe aucun critère universel du Bien et du Juste, si chaque culture, dans sa singularité, définit ses propres normes du Juste, ... le nazisme vaut autant ou aussi peu, d'un point de vue éthique, que la démocratie... La proposition est donc inacceptable.

- L'avocat général et la partie civile cherchent à occuper le point de vue de l'universel et défendent des valeurs qui subsument l'humanité, c'est-à-dire bonnes et justes en raison. Ils condamnent les inculpés, au nom de valeurs universelles qui traverseraient toute l'humanité : exciser n'est ni beau, ni juste, ni bon en aucune société.

- Les avocats de la défense cherchent, à l'opposé, à montrer que les inculpés, non seulement, ne sont pas coupables devant la loi française, mais obéissent à la norme, à la loi de leur groupe.

- Il apparaît clairement en conséquence qu'il est à la fois impossible de s'interdire de juger, sinon, une fois encore, où se placer pour juger des génocides, du nazisme, du pétainisme et des thèses révisionnistes? et de ne pas mettre en doute l'existence de ce point qui surplomberait les différentes cultures : les déclarations universelles des droits de l'homme sont toujours signées par un peuple singulier; c'est bien là le paradoxe.

Lefeuvre-Déotte montre pertinemment que ce débat que l'on pourrait croire abstrait se retrouve concrètement dans les débats de la cour d'assises. Elle souligne en outre que les procès, qui ont cherché à arrêter en France la pratique et donné lieu à un tapage médiatique, n'ont eu presque aucun impact sur des groupes qui ne savent ni lire ni écrire, qu'ils ont même eu un effet négatif sur certains accusés qui se sont retrouvés désorientés, voire même conduits à la folie par des accusations qu'ils ne comprenaient pas. Aussi, Lefeuvre-Déotte termine-t-elle son ouvrage par un plaidoyer en faveur de l'alphabétisation et de l'information des populations qui pratiquent l'excision; c'est peut-être l'aspect le plus important et le plus intéressant de son livre.

On ne peut, à propos de la critique du militantisme féministe occidental, manquer ici d'évoquer Gayatri Chakravorty Spivak¹. Ce

¹ Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the subaltern speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, Chicago : University of Illinois Press, 1988.

qu'elle dit à propos de l'Inde et du *sati* au dix-neuvième siècle, peut aisément se transposer à l'Afrique et à l'excision du temps de la colonisation et plus tard encore. Elle montre le mécanisme de l'occultation de la parole de la femme hindoue et de sa réduction au mutisme. Les deux phrases paradigmatiques, antithétiques et réciproques qu'elle construit à propos de la femme hindoue et du *sati*, celle de la colonisation : "Les hommes blancs sauvent la femme bronzée des hommes bronzés", et celle de l'identité indienne parodiant la nostalgie des origines: "Les femmes désirent réellement mourir", peuvent se déplacer aisément, la première sans changement, la seconde devenant : "Les femmes désirent réellement l'excision". La (et le) "subalterne", pris dans les discours dominants, celui de la colonisation et celui du patriarcat, est conduit au mutisme. La femme hindoue écartelée entre le discours libérateur de la colonisation et le discours identitaire demeure sans voix.

Comme pour l'Inde, libérer la femme de l'excision a pu et peut signifier pour l'Occident créer "la bonne société". Dès les débuts de la colonisation le projet de libération de la femme indienne, arabe, etc. a été clairement lié à l'effort de destruction des structures concrètes et symboliques de la société dominée. En réponse, les sociétés dominées se sont accrochées à leurs institutions, éventuellement les ont renforcées dans un désir d'affirmation identitaire, cherchant à bloquer tout désir de libération de la femme elle-même en la déclarant "gardienne de l'identité" nationale, arabe, islamique, etc. Les deux phrases opposées et se légitimant mutuellement, comme le remarque G. Spivak, concourent mutuellement à l'étouffement de toute voix de femme.

J'ai eu l'occasion de rencontrer un tel mutisme en Egypte. Beaucoup de femmes (mais aussi des médecins hommes) ont prétendu que l'excision n'existait plus, alors qu'elle se pratique encore à très grande échelle. La honte et l'embarras face à mes questions se reflètent clairement dans mes interviews et dans mes relations. Et je me suis demandée pourquoi c'était précisément en Egypte que la honte, la répugnance à parler de ces pratiques, le désir de les cacher était la plus grande. Il n'y avait qu'une réponse : c'était la conséquence de la campagne Nassérienne pour les éradiquer, et des reportages et condamnations dont se répandait la presse occidentale.

Critique de la critique

Première observation. Ce serait au nom du respect des cultures particulières que les femmes (et les hommes) du premier monde devraient renoncer à intervenir dans des problèmes de sociétés du Tiers monde où se dénonce telle ou telle forme manifeste d'oppression. Posons-nous cependant la question de savoir dans quelles conditions

concrètes ces cultures particulières s'affirment ou prétendent s'affirmer aujourd'hui.

Le nationalisme des nations nées des luttes anticoloniales s'est souvent accompagné d'un retour à des traditions qui entravaient les libertés individuelles, il s'agissait en principe de retrouver une identité qui aurait été détruite par la colonisation. Par opposition à un effort qui eut consisté à promouvoir la culture populaire concrète telle qu'elle se manifestait au moment des libérations, une telle volonté ne pouvait cependant que tenter de revivifier, faire renaître des institutions disparues ou tombées en désuétude; le projet identitaire, dès le départ, s'entachait ainsi d'une volonté authenticitaire, par nature réactive. De fait, les faibles et les femmes ont presque toujours payé les frais de cette orientation; et les indépendances se sont soldées dans presque tous les pays africains par un renforcement des pratiques d'oppression de la femme. Or, contradictoirement, ces nouveaux pouvoirs oppressifs qui s'attachent à l'affirmation de particularités culturelles et institutionnelles, s'analysent habituellement comme pouvoirs compradores, dont la principale orientation politique est l'articulation sur le marché mondial. La volonté de promouvoir une culture particulière apparaît ainsi liée à ce que l'on peut appeler, pour faire bref, la mondialisation. Certes, la relation dialectique entre changement sociétal d'un côté et affirmation de la permanence de la culture et de l'identité de l'autre, a fréquemment été observée. Mais il n'y a pas que cela; en fait, le pouvoir trouve intérêt politique dans une idéologie identitaire qui brouille les pistes, couvre, cache la politique économique et ses conséquences concrètes. De son côté, le marché lui-même tend à produire du particularisme, de la spécificité dans la perspective de la promotion des ventes.

Seconde observation. Faut-il le rappeler? Aucun groupe, groupement, société globale n'est clos sur lui-même, il communique et a toujours communiqué avec d'autres; plus ou moins intensément certes. Il n'existe pas de société isolée, une société ne se comprend que dans la relation avec les autres, dans un espace relationnel. Spivak d'ailleurs le confirme, lorsque par exemple, à propos du *sati*, elle caractérise les deux discours qui s'opposent complémentirement, l'un s'affirmant par rapport à l'autre. La réaffirmation du sacré du *sati* est réaffirmation de l'identité face au dominant, du même coup, le *sati* n'est pas une particularité en soi mais une particularité relationnelle. Un même processus est probable concernant l'excision, que la critique de Chandra Talpade Mohanty ignore : elle omet de situer au moins à larges traits les responsabilités de "l'Occident" dans l'excision. Au nom des horreurs du racisme et du colonialisme, elle réclame le silence des occidentales (occidentaux) à propos des mutilations génitales, mais n'établit aucune connexion entre les deux "phénomènes". Or, on ne peut oublier que la colonisation s'est bien souvent appuyée sur le patriarcat et ses institutions, cherchant moins à les détruire qu'à les asservir, à se les subordonner. La domination occidentale certes n'était

pas transparente; à la fois elle pouvait renforcer les institutions traditionnelles et tenter de les miner de l'intérieur, idéologiquement, en dénonçant par exemple le *sati* ou l'excision; il n'y a là aucune contradiction *politique*. L'intérêt humaniste pour les "mutilations sexuelles" peut ainsi, dans certaines limites, s'interpréter comme volonté d'affaiblissement des institutions organisant les sociétés dominées, alors même que le dominant s'appuie concrètement, même si c'est médiatement, sur ces mêmes institutions. Mais lorsque cet intérêt devient lutte concrète, volonté d'éradication pratique, il n'est plus possible de parler de la duplicité du dominant. Détruire les institutions traditionnelles qui oppriment les femmes, et donc libérer les femmes, c'est, en fait, détruire ou entamer la destruction, saper les fondements de l'organisation patriarcale sur laquelle la domination s'appuie.

Il nous faut ici revenir sur le reproche de réductionnisme qui a été fait aux féministes américaines et européennes. En réalité, tout combat militant est réductionniste. Par nature ou par nécessité. De même, une "dénonciation convaincante" (Lionnet) est peu compatible voire contradictoire avec l'absence de "jugement de valeur" et la "recherche de solutions". Dévoiler le côté bouleversant d'une oppression, est (sauf pour le voyeur) inséparable d'un jugement de valeur porté sur elle et du désir de sa suppression (présenter l'excision comme un rite est en faire disparaître la dimension dramatique).

Analyser les fondements de l'objet de la lutte, tenter de comprendre le réseau de relations dans laquelle il se situe, les pouvoirs qui s'y trouvent impliqués, et aussi saisir les prolongements, les conséquences concrètes de l'engagement est certes nécessaire, mais davantage comme condition opératoire : comment parvenir au changement souhaité? L'échec ou, au moins, la lenteur du changement des conduites pose par contre une question relative aux méthodes employées, et cette question renvoie à la structure concrète dans laquelle se situent les pratiques d'excision, ou mieux peut-être, à la structure concrète dans laquelle se situent tout à la fois les pratiques et les efforts d'éradication des mutilations génitales. La critique de réductionnisme faite aux féministes américaines et européennes, n'est cependant jamais allée jusqu'à l'examen des moyens qui permettraient d'atteindre la disparition des mutilations génitales. C'est sans doute que cette critique avait un autre objectif.

Considérons un aspect central de l'échec des interventions. J'ai signalé que l'intervention de l'Occident à propos du *sati*, avait été accusée par Gayatri Chakravorty Spivak de conduire au mutisme des femmes. En fait, ce mutisme est davantage admis qu'établi, et sommairement expliqué. Je l'ai dit, j'ai eu moi-même l'occasion de l'observer en Egypte à propos de l'excision. On pourrait, dans ce cas, tout aussi bien en renvoyer la responsabilité au Gouvernement de l'Egypte lui-même, à un pouvoir, celui de Nasser, auquel les classes populaires égyptiennes s'étaient pourtant identifiées. Mais, je dois

d'abord insister sur ce fait : les femmes "orientales" (celles des classes moyennes et celles des classes populaires) comme les autres sans aucun doute, ne sont muettes que dans certaines circonstances; lorsqu'elles sont dans une situation où leur parole peut devenir (ou est perçue comme pouvant devenir) source de conflit avec un pouvoir politique, religieux, etc. Le mutisme est de la part des femmes une pratique de défense circonstancielle. Et, pour ma part, si je l'ai fréquemment éprouvée au départ, elle a disparue lorsque la relation d'entretien a pris un tour personnel.

La thèse du mutisme des femmes (et d'une façon plus générale des faibles, des dominés) ne peut à mon sens naître que de l'esprit d'individus qui ne peuvent (ou ne veulent) établir un rapport personnel de réciprocité avec les femmes de milieux modestes ou pauvres. C'est la thèse, bien souvent, d'intellectuels qui ont l'habitude de parler pour les autres, qui pratiquent en somme pour leur propre compte ce qu'ils reprochent à Sartre. Plus sérieusement, cette thèse doit s'envisager dans la perspective de la stratégie des classes moyennes, et particulièrement, des intellectuels du Tiers monde prétendant à un monopole de la représentation des couches moyennes et populaires de leur pays. C'est une thèse misérabiliste, méprisante de la parole concrète des femmes des couches populaires, des couches moyennes, etc. qui toujours parlent. Il suffit de bien vouloir les écouter.

Le mutisme circonstanciel des femmes (et d'une façon plus générale des faibles, des dominés) n'en pose pas moins une question. S'il est stratégique, s'il est un moyen de défense, c'est que les intentions, les phrases de ceux qui parlent d'autorité sont perçues comme menace. Comme menace parce que celui qui les profère n'appartient pas à la communauté et, en quelque manière, la menace du fait même qu'il veut la changer (cas de Nasser probablement qui à la fois était porteur d'espoir, de libération, etc., et tendait à déstabiliser une société fragile). La lutte contre les mutilations génitales, tout comme la volonté d'éradication du voile islamique par exemple, émane d'un pouvoir politique qui intervient dans un domaine considéré comme n'étant pas le sien et relevant des communautés; du même coup, l'objet de ces luttes, de ces campagnes d'éradication - l'excision, le voile - est investi par la communauté d'une valeur identitaire. L'excision, le voile par exemple, prennent une valeur qu'elles n'avaient peut-être pas jusque-là. Tout à coup, ces institutions deviennent des moyens d'affirmation des solidarités groupales. Toute lutte contre des institutions populaires ne peut provenir de pouvoirs étrangers au groupe sans être dès le départ suspecte. La difficulté est qu'une volonté de changement ne peut pas davantage provenir du groupe lui-même en tant que tel. Dans cette perspective, la prise en main des luttes par les femmes elles-mêmes, est une chance; d'autant plus lorsque les femmes protagonistes du mouvement appartiennent elles-mêmes à la

communauté. C'est pourquoi l'expérience du Soudan m'est apparue particulièrement attachante et prometteuse.

En ce point s'articule la critique qui constate une différence "intraitable" un différend (comme dirait Lyotard) entre le discours universel des droits de l'homme et les cultures particulières.

La critique fait comme si les féministes occidentales étaient isolées dans leur lutte contre les pratiques de mutilation sexuelle. Or il n'en est rien. On retrouve une même véhémence parmi des femmes "d'Orient", en Egypte (Nawal el-Saadawi, etc.) et au Soudan (Asma El Dareer, Raqiya Haji Dualeh Abdalla, etc.) par exemple, et, avant même la mobilisation des femmes occidentales, le pouvoir s'était en Egypte, dès l'époque nassérienne, attaché, sans grand succès d'ailleurs, à l'éradication des mutilations sexuelles. Pourtant, le discours des droits de l'homme serait de façon indélébile occidental, ce serait le discours des dominants, et il le resterait même lorsqu'il émane de "l'Orient". On est en présence d'une pétition de principe (par exemple lorsque Lionnet reproche à Nawal d'occidentaliser afin de pouvoir les exprimer ses sentiments de répulsion pour l'excision). Mais l'amalgame des efforts "orientaux" à ceux de l'Occident, l'apposition du label "occidental" sur toute dénonciation par des femmes "orientales" des pratiques de l'excision, la stigmatisation par les termes d'occidentalisation, d'acculturation de cette dénonciation, permet de légitimer la neutralité, voire le rejet de toute solidarité avec les luttes menées dans les pays de la périphérie, le refus de tout engagement à côté de celles et de ceux qui poursuivent une lutte contre les oppressions. Comme si, la démarche sartrienne étant désormais désuète, on se tenait désormais à l'écart du jeu. La position hégémonique étant impossible, on ne joue plus!

L'identification des droits de l'homme à un discours occidental, à un discours proféré par les dominants, est en réalité une position méprisante, voire raciste vis-à-vis des efforts qui partout dans le monde se déploient pour que soient respectés par les pouvoirs, quelque'ils soient les droits des individus (Lionnet, sans doute, a-t-elle senti sinon perçu le problème puisque, dans sa critique, elle place le terme occidental entre guillemets). En quoi, pourquoi la dénonciation des mutilations génitales relèverait -elle d'un mode d'analyse "occidental"(Lionnet)? Le fait est que la notion des droits des individus existe dans toutes les grandes civilisations (et, en particulier, pour parler d'une aire où se pratique l'excision, en Islam) et que si, dans la période actuelle cette notion rencontre un tel écho partout dans le monde, c'est qu'elle éveille en chacune/chacun quelque chose d'archaïque (pour reprendre le terme d'Edgard Morin).

Durant mes voyages, j'ai été frappée non par le rejet de l'intérêt que l'Occident pouvait porter aux sociétés tierces, mais bien au contraire par les attentes des femmes, mais aussi des hommes. On me disait souvent : "Parlez-leur de nous!" Ce qui signifiait : "Nous ne voulons

plus être isolé(e)s. Nous voulons que le monde prenne conscience de nos problèmes." Une femme appartenant à un groupe féministe de Casablanca m'a dit : "Nous ne voulons plus être flatté(e)s. Nous voulons du concret". Ces rencontres, ces attentes m'ont stimulée. Je me suis identifiée à ces militantes, engagées dans une même lutte : changer les rapports dominants/dominés, éliminer toutes formes d'oppression.

Sans doute la croyance dans l'existence d'un discours universel des droits de l'homme appartient-elle à l'idéologie d'une époque révolue, mais la croyance dans le relativisme culturel relève aussi d'une idéologie, à la fois celle d'un Occident qui a perdu ses rêves et croit le monde arrêté, et celle de classes moyennes qui ont acquis une position hégémonique dans les ex-pays colonisés, et voudraient bien en finir avec des rêves qui ne cessent de menacer les pouvoirs en place. Et l'action en faveur des cultures particulières n'est pas plus innocente que celle en faveur des droits de l'homme, elle tend à l'universalisation de la particularité de ces cultures, à la constitution de réserves de particularités.

Le discours des droits de l'homme est désormais, dans le fonctionnement concret du monde, et doit aujourd'hui se concevoir comme le produit d'un processus, d'une dynamique, d'un devenir, qui se construit dans le dialogue, éventuellement la confrontation non des Etats (ils en sont pour la plupart bien incapables, sinon par démagogie), mais d'instances non-gouvernementales - individus, groupes et groupements. Les abus qu'ont commis ou que commettent les sociétés dominantes ne légitiment en rien les abus des sociétés dominées, ils ne légitiment en rien la requête de silence qui serait adressée aux féministes occidentales (par exemple) à propos de conduites abusives des sociétés "traditionnelles". Si elles n'avaient débouché sur une parole d'intimidation, sur une intimation à se taire, les critiques de Chandra Talpade Mohanty et de Gayatri Chakravorty Spivak par exemple auraient pu être des moments d'un débat bénéfique pour les droits de la femme et de l'homme. Occasion manquée.

Epilogue

Vingt ans s'étaient passés depuis que j'avais écrit *L'Excisée*, lorsque j'ai moi-même eu à subir, en 1994, une mutilation dans ma propre chair. La mastectomie ou la tumorectomie sont des mutilations vécues par un nombre croissant de femmes dans le monde entier, particulièrement aux Etats-Unis, c'est la forme de mutilation de ce que l'on appelle le "monde moderne", et le prix qu'il nous faut payer pour la pollution, les pesticides, le retrécissement de la couche d'ozone, les désastres nucléaires, la domination de nos corps par un complexe pharmaceutico médical (qui, par exemple, nous impose des œstrogènes dont on sait de plus en plus qu'ils sont carcinogènes), etc. Cette mutilation atteint une fois de plus la

sexualité féminine, et elle s'est, dans mon esprit, rapprochée de la clitoridectomie.

Dans un article "Ectomies: A treasury of Juju Fiction by Africa's Daughters" (Ectomies : un trésaurus de romans vaudou par les filles de l'Afrique), Chikwenye Okonjo Ogunyemi écrit :

La politique de l'ectomie devient le point focal du déterminisme culturel : couper ou ne pas couper? On croit rêver face au jeu de la culture occidentale avec le corps des femmes : hystérectomies, oophérectomies ou ovariectomies, salpingectomies, épisiectomies, mastectomies... Je vois l'ectomie comme trope d'expression de l'excision, de la coupure, de l'exclusion attachée à la destinée de la femme.¹

Je n'ai pas davantage pu supporter cette pratique occidentale de l'ectomie qui semblait aller de soi, faire partie de l'horizon normal de la vie moderne, de ses rituels, que je n'avais pu supporter l'idée des mutilations sexuelles des sociétés dites traditionnelles. Dans les moments de grande souffrance de ma maladie, j'ai une fois de plus, et plus intensément ressenti les liens qui m'unissent aux femmes du monde. Pour les mâles qui dominent les sociétés modernes comme pour ceux qui dominaient les sociétés anciennes, le corps de la femme est un espace hétéronome qu'ils peuvent librement remodeler sans qu'ils aient à en rendre compte aux femmes elles-mêmes, dont ils peuvent soit ignorer soit détruire la sexualité, parce qu'elle serait sans importance.

En ce qui concerne la chirurgie, nous savons que l'amputation, quelquefois, ne peut pas être évitée. Déplorons tout de même la frénésie avec laquelle certains médecins opèrent. Cela est d'autant plus discutable qu'existent des procédés moins mutilants. Certes, les mutilations anti-femmes n'ont pas lieu uniquement à l'occasion de cette maladie mais le traitement du cancer fournit au chirurgien tous les alibis. La misogynie y déferle sans contrôle dans la quasi-inexistence des cancérologues femmes.

A quand la création d'une commission d'enquête sur les mutilations des femmes, pas seulement l'excision des fillettes immigrées, tarte à la crème de la différence culturelle, mais sur l'ensemble des mutilations infligées, l'excision au nom de la coutume, la mammectomie au nom du cancer et l'ablation de la matrice à tout hasard!...(Jeanne Hyvrard, *Le cercan*)².

C'est pourquoi j'ai décidé de tenir le journal de mon voyage au travers du cancer. Je devais le faire d'abord pour moi-même, pour exorciser ma

¹ Chikwenye Okonjo Ogunyemi, "Ectomies: A treasury of Juju Fiction by Africa's Daughters", pp.4-5 (Forthcoming article)

² Jeanne Hyvrard, *Le cercan*, Paris, Des femmes, 1987, p. 168.

douleur, et pour aider les autres à exorciser leur souffrance, femmes et hommes qui ont parcouru ou auront à parcourir le même calvaire, mais aussi pour lutter contre les pratiques barbares de nos sociétés dites modernes.

J'ai réfléchi aux expériences de mes voyages et combien je souhaitais trouver une solution au problème lancinant des mutilations génitales. J'ai soudain compris que l'espoir viendrait des ces femmes et hommes courageux, vivant dans leur propre culture, pouvant organiser la lutte de l'intérieur avec les divers groupes et institutions les entourant, travaillant à l'amélioration de la condition des gens à tous les niveaux de vie.

University of Illinois
Urbana Champaign - Paris
Janvier 1998

Entretien avec Nawal Saadawi 1983

.....
E.A : Parlons de l'excision!

N.S. : La clitoridectomie est toujours pratiquée dans les villages. Dans mon village où je vais une fois par mois, ils veulent encore que toutes les filles soient excisées. Dans les villes, au Caire, c'est différent.

E.A : A cause de la loi?

N.S. : Non, il n'y a pas de loi. Il y a quelque chose comme une directive du Ministère de la santé qui dit que la circoncision des filles ne doit pas être pratiquée, alors que celle des garçons peut l'être. Mais elle n'est pas appliquée. Tout docteur peut pratiquer l'excision et personne ne le punira. Quant aux *daiahs*, les sages-femmes des villages, elles pratiquent jour et nuit l'excision.

E.A : Avez-vous demandé aux femmes si cela les prive de la jouissance?

N.S. : Non, non! Voilà ce que les femmes de mon village m'ont dit le mois dernier : les jeunes filles *désirent* l'excision! La *daiah* m'a dit : elles se précipitent chez moi et me la demandent. La pression sociale est grande. Je me souviens, lorsque j'étais jeune, avant qu'on la pratique sur moi, je l'attendais, la désirais. Pas désirer, ... je pensais que c'était une expérience particulière que je devais connaître, quelque chose comme le baptême. Quelque chose qui devait se faire, arriver à tout le monde, comme le soleil se lève à l'est et se couche à l'ouest. Lorsque c'est arrivé et que j'ai été guérie, j'ai été heureuse d'avoir traversé cette épreuve qu'il fallait subir. J'avais passé le test, vous comprenez, j'avais réussi à le passer.

E.A : Comment avez vous ensuite pris conscience? Qu'est-ce qui vous a fait prendre conscience?

N.S. : J'a obtenu mon diplôme de médecin, je suis sortie de la faculté de médecine sans savoir ce qu'était une mutilation. A la faculté de médecine, personne ne nous parle du clitoris. Et dans aucune des facultés de médecine, on n'enseigne quelque chose à propos du clitoris, de sa fonction. Nulle part!

E.A : Même les médecins étrangers?

N.S. : Même en Amérique, même en Europe. Si vous ouvrez les livres d'anatomie, de physiologie, ils ne disent jamais rien du clitoris. Comme si le clitoris n'existait pas! Ils parlent de l'utérus. Parce que la médecine regarde les femmes comme des organes de reproduction, et non comme des êtres sexués. Parce que la médecine fait partie du système d'ensemble? Tout comme la police, la loi. Ils s'occupent des femmes et pas du clitoris. C'est pourquoi nous n'avons pas de sexologues. Nous avons des gynécologues, des obstétriciens, mais pas du tout des sexologues! Ainsi, j'ai étudié la médecine, je suis devenue médecin sans rien savoir du clitoris, de sa fonction, des méfaits de la clitoridectomie. Ensuite, j'ai commencé à lire. C'est comme venir au féminisme. C'est comme devenir consciente. Je me suis souvenue de ma jeunesse, j'étais tout à fait surprise. Lorsque j'ai travaillé comme médecin dans les villages, et que des petites filles ensanglantées sont venues me voir, j'ai commencé à me poser des questions. Qu'est-ce qui se passe? C'est quoi? C'est un saignement ou c'est une infection? Et lorsqu'une petite fille est venue me voir en saignant, ... lorsqu'une petite fille est morte dans mes bras parce qu'elle avait perdu son sang à la suite de l'excision, j'ai commencé à penser. Qu'est-ce que c'est? C'est ridicule. Qu'est-ce qui arrive? Pourquoi coupe-t-on, ouvre-t-on? Et j'ai commencé à poser des questions, et à lire. J'ai commencé à lire de la sociologie à propos de l'Egypte et de la religion, j'ai découvert comment on avait tourné la religion. Mon père était pieux, comme toute ma famille, et lorsque j'étais plus jeune, j'avais l'habitude de faire mes prières, de suivre le jeûne. J'ai été élevée dans une atmosphère religieuse. Mais lorsque j'étais à la faculté de médecine, j'ai commencé à penser, puis quand j'ai eu mon diplôme et que j'ai commencé à lire de la sociologie et des ouvrages sur la religion, j'ai découvert ce qu'était réellement la religion. Je me suis demandée, pourquoi Dieu est-il mâle et tous les prophètes mâles? Et j'ai commencé à lire l'histoire de l'Egypte ancienne, d'Isis et des déesses. J'ai eu le sentiment qu'un nouveau monde s'ouvrait. J'ai eu le sentiment que jusque-là j'avais été aveugle et que mes yeux voyaient tout à coup. Et j'ai lu de plus en plus. ... C'est arrivé comme ça.

E.A : Vous avez pris conscience. Est-ce que vous avez aussi pris conscience de votre corps?

N.S. : C'est un mélange. Mon corps, pour moi, est un mélange de beaucoup de choses. Dans les villages, lorsqu'en tant que médecin, je voyais des petites filles mourir de l'excision, lorsque j'étais en présence de la pauvreté, lorsque j'avais le sentiment que la médecine ne servait à rien, j'ai commencé à penser à la société. Pourquoi les gens tombaient malades? Pourquoi étaient-ils pauvres, avaient-ils faim? Je me suis aperçue qu'ils étaient malades parce qu'ils avaient faim, par manque d'hygiène, à cause de la pauvreté, de la dureté du travail, de l'exploitation, etc. J'ai commencé à penser et à lire, et, je ne sais pas comment tout s'est rejoint. L'oppression des femmes était liée à toutes les formes d'oppression dans la société. La pauvreté, la médecine, le travail dans les villages auprès des malades m'ont aidée à comprendre que nous vivions dans un monde très injuste. L'exploitation est partout et pas la justice.

E.A : Vous vous souvenez, Nawal, lors de la conférence à Champaign,¹ l'un des grands débats entre féministes était que la faim et la pauvreté étaient plus immédiats que la sexualité. Qu'en pensez vous?

N.S. : C'est artificiel! Parce qu'on ne peut séparer le bas du haut du corps. Vous ne pouvez pas séparer la tête et le pénis, ou la tête et le clitoris, et dire oh! ne vous préoccupez pas du clitoris, ne vous préoccupez pas du pénis, ne vous préoccupez pas de la sexualité, nous pensons à la tête! Ou bien ne vous en préoccupez pas, nous pensons à l'estomac! Nous devons d'abord remplir l'estomac, et nous penserons ensuite à la sexualité! C'est une discussion très artificielle parce que ça implique que ces gens ont d'autres besoins. C'est pourquoi je n'appartiens à aucun groupe, parce que lorsque je vais à des réunions, spécialement celles de la gauche en Egypte, ils passent leur temps à classer : la faim, la pauvreté d'abord. On ne parle pas des femmes et de la sexualité. C'est secondaire, ce n'est rien, rien du tout. Je pense que les êtres humains sont des êtres humains et pas seulement des estomacs. Ce sont des estomacs et des cerveaux, et ils ont des pénis et des clitoris. Ceux qui veulent changer le monde doivent d'abord se changer eux mêmes.

Bien entendu, la faim et la pauvreté sont des questions très sérieuses, surtout dans nos sociétés, dans le Tiers monde, en Egypte, dans les pays arabes. Et parfois on a honte de parler de sexualité quand les gens ont faim. Et quand il n'y a pas d'eau potable et pas d'électricité, les besoins essentiels. Quand les besoins essentiels manquent dans les villages et les villes, si l'on parle de

¹ *Common Differences: Third World Women and Feminist Perspectives*, une conférence que j'avais contribué à organiser au printemps 1983 sur le campus de l'Université d'Illinois. Pour plus d'information sur les débats, voir Mohanty, Chandra Talpade and Ann Russo and Lourdes Torres. *Third World Women and The Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

sexualité, c'est comme un luxe. Et pourtant je pense toujours que chaque cas, chaque classe, a des priorités différentes. Et si je dispose de nourriture et mange, alors je dois penser à l'amour, à la sexualité, et c'est mon droit. C'est mon droit de manger convenablement, de profiter de la ville, de faire l'amour et d'aimer. La privation de nourriture est terrible, et la privation de plaisir sexuel, d'amour, d'une vie saine, d'une vie normale, est aussi terrible. Que pouvons nous faire de tout cela? Où sont les priorités? Les vôtres sont différentes des miennes. Chacun doit être considéré concrètement, dans sa société, dans son milieu.

FRANCE'S IMMIGRATION UNDER THE GAZE OF THE COLONIZER

MUSTAPHA HAMIL

The "colonial situation" as described by the French anthropologist Georges Balandier implies a sharp division between two races, two cultures, and two systems of identification.¹ Such division is premised on the colonizer's insistence on his moral, cultural, and discursive superiority as a way of legitimizing his position and spatial domination and expansion. Paradoxically, he recognizes the colonized's essential identity with him—an ambivalent recognition that provides the project of the civilizational project with a moral and philosophical justification. Thus colonial discourse constitutes the colonized as a proto-human, "the antithesis of civilized value."² In other words, the colonized/other represents not only "the absence of values, but also the negation of values."³ In general terms, the objective of colonial discourse is to construct the colonized as a racially degenerate population in order to

¹ Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. (Paris: PUF, 1963), 34.

² David Spurr, *The Rhetoric of Empire: Colonial discourse in Journalism, Travel writing, and Imperial administration*. (Durham: Duke University Press, 1993), 7.

³ Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*. trans. Constance Farrington (New York: Grove Press, 1963), 41.

justify conquest and domination. As Frantz Fanon puts it in *Black Skin, White Masks*, the colonized/other

came into the world imbued with the will to find a meaning in things, (his) spirit filled with the desire to attain to the source of the world, and then (he) found that (he) was an object in the midst of other things.¹

Wherever he goes, whatever he does, the colonized/other is determined by the stereotype that fixes him in his inferior position. In his intervention in Western discourses on its multiple others, Edward Said reveals how Western imagination—Orientalism—produces the (Oriental) Other as a “discursive formation,” an Other to be classified, dominated, and domesticated.²

Given the ambivalent nature and shifting subject-positionality in the “colonial situation,” both subject and object, colonizer and colonized, presence and absence, civility and barbarism get entangled, each invading the other, threatening the security of its subjectivity and authority. In “The Other Question: Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism,” Homi Bhabha argues that colonial discourse relies on the concept of “fixity” in the ideological construction of otherness.³ The construction of the colonial as a fixed object, at once different and identifiable, is similar to the Freudian fable of fetishism and Lacan schema of the imaginary.⁴ The discursive ambivalence of the colonial text—negation/recognition of racial/historical/cultural difference—becomes a site of conflict in the sense that the negated Other emerges as a “trace”—a presence—that intercedes against the discourse that initially constructs him as absence.

In the colonial context, the other/native is bereft of historical consciousness and language. His past is (re) presented as absence, and the absence as negative presence.⁵ Moreover, associated with a mysterious ‘elsewhere,’ the other/native is presented as the embodiment of (moral and sexual) evil that threatens to contaminate the colonizer’s space and imagination. That ‘elsewhere’ can either be a

¹ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*. trans. Charles Lam Markmann (New York: Grove Press, 1967), 109.

² Edward Said, *Orientalism*. (New York: Vintage Books, 1979), 23.

³ Homi Bhabha, “The other question: Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism.” In *The Location of Culture*. (London: Routledge, 1995), 66.

⁴ See Benita Parry, “Problems in current Theories of Colonial Discourse” for a more detailed account of Bhabha’s arguments. *Oxford Literary Review*, 9 (1987).

⁵ David Spurr, *The Rhetoric of Empire*. 98.

foreign region, where one can hope for a recycling of faith, fulfillment of sexual fantasies, accumulation of wealth, or simply a place of exotic marvels. But what happens when this 'elsewhere' is brought home, when the boundaries between 'here' and 'there,' metropole and colony, 'center' and 'margin' become hardly discernable? In other words, how does the colonial system of identification and differentiation justify its strategies of representation and power when its 'other' is now present 'here at home'? In the present paper I will talk about France's encounter with the first generation of North African emigrant workers as documented by the Moroccan writer, Driss Chraïbi, in his novel, *Les Boucs* (1955)¹. I intend to address the following issues: Does this 'new' encounter induce new strategies of theorizing cultural contact in the colonizer as well as in the colonized country? Does it stimulate a re-examination of the colonizer's ambivalent strategies of knowledge and identification? Or does it simply reproduce the same relations of knowledge and power that are already at work in the colonial discourse?

Chraïbi wrote two novels during the French colonial presence in Morocco: *Le Passé Simple* (1954) and *Les Boucs* (1955). While *Le Passé Simple* is mainly concerned with the French colonial rule and its cultural and political implications for the traditional Moroccan society and its educated *élite*, *Les Boucs*, on the other hand, documents the contemptible conditions of North Africans in France. At the end of *Le Passé Simple*, Driss Ferdi leaves Morocco in search of new ideals, bolstered by the prospect of a better life and for the most part unaware of the unreality of his quest. His dream is to be:

Elsewhere where the *others* are. Those who have too many cloudy skies...too much liberty, too many individual rights, too much respect for the human soul.²

Driss expects to find in his "elsewhere" what is lacking in his native land. But once in France, Yalann Waldick, Driss's extension in *Les Boucs*, witnesses how his compatriots are slowly degenerating in squalid neighborhoods, in Villejuive and Nanterres, which the French architect has reserved for them. The spatial incarceration of North African emigrants within isolated Arab neighborhoods falls within a global colonialist paradigm of indenture and domination, inside and outside the Metropole. In "A Colonial Labyrinth", Abdelkebir Khatibi draws attention to the ideological and cultural spirit informing the spatial partition of the Moroccan colonial city:

¹ Driss Chraïbi, *Les Boucs*. (Paris: Denoël, 1955). All references will be to this edition. Translations are mine.

² Driss Chraïbi, *Le Passé simple*. (Paris : Denoël, 1954), 149.

Now if the colonial city was to be divided into three parts, one would see, in one section, the residence of the French called "pieds noirs" [black feet] certainly due to racism in metropolitan France); in another, the mellah; and the medina inhabited by the largest population (...) Lyautey militarily surrounded the medina to break up its anarchic proliferation and its apparent illogicality...¹

The partition and organization of the colonial space partakes in the broad scheme—colonial discourse—by which a culture seeks to dominate and contain another, politically, economically, and discursively. Immediately after the signature of the Fes treaty in 1912, the French decided to divide the Moroccan territory into a 'useful' space reserved for the colonizing minority and a 'useless' space reserved for the colonized majority...

While the Resident General flocked the natives behind the sturdy walls of the old 'medina'—devised mainly to control their insurgencies—North African migrant workers are analogously confined within highly policed Arab neighborhoods and shantytowns. Through such racial organization of its space, France seeks to reinforce the natives/emigrants' cultural difference and, therefore, to legitimize their exploitation, humiliation, and, eventually, physical elimination. When North African workers were first shipped to France, they were recognized as humans; they "had a name, a receipt for an identity card, and another for unemployment, bits of papers that bestowed on them on a personality, a sufficiency and an illusion of hope (15). But after years of exploitation in factories and coal mines, they are collectively designated as the 'goats,' a phantom-like herd of 'Arabos,' deprived of all similitude to humanity like the convicts of concentration camps, identified only by numbers and copper tags. Chraïbi reinforces this image of depersonalization by denying his characters any shred of human dignity and individuality: colonial France has ultimately reduced them to "rags stuffed with human nothingness" (20).

Occupying the margin that is proper to any foreign culture or race, North Africans have constructed a precarious world of their own making, a world created out of a pristine sense of "blood solidarity."² Ironically, this private world—through which they seek to appropriate their 'new' world—observes imaginary rules and symbolic frontiers as imperious as dogmas, offering thus an insane parody of civilized living and a grotesque footnote that debunks France's universalistic claims of tolerance and hospitality. The scene of the "banquet of rats" (14) offers yet another instance of how these North Africans are being

¹ Abdelkebir Khatibi, "A Colonial Labyrinth," *Yale French Studies*, 83: 2 (1993), 5.

² Jacqueline Arnaud, *La Littérature maghrébine de langue française: Origines et perspectives* (Publisud, 1986), 266.

dehumanized in the heart of modern France. The 'goats' eat the rats not like carnivores but like civilized human beings. Chraïbi is not as much concerned with the event *per se* as with its economic and political implications. The exploitation of these emigrants as a social group and as an economic category falls within France's colonial policies in the Maghreb in general, where it exploits, kills, silences, and dehumanizes the indigenous population. Moreover, he attributes to the colonizing society the very qualities of 'barbarism' which colonial discourse traditionally attributes to its 'others.' Confronting the cultural and ideological premises of the civilizational mission in the Maghreb, Chraïbi reappropriates the same terms of colonial discourse in order to write them back to their origin. In so doing, he recovers his native's voice and thus frees the colonized/emigrant from its vitiated inscription as Europe's debased Other.

As a cultural minority, separated from their natural environment, Arab emigrants in France claim the alterity of being and invite a re-examination of the ethical and ideological foundations of the essentialist view of identity. But instead of negotiating their difference, France persists in considering them as pariahs and as a threat to the purity of its French identity. And in order to legitimate its politics of cultural discrimination, it opposes Western 'logic,' 'order,' and 'civilization' to the Arab's 'disorder,' 'illogic,' and 'barbarism.' The example of the French writer-publisher, Mac O'Mac, speaks for itself:

But, my dear, our mission is to civilize, and I cannot allow an Arab to barbarize a representative of the French people (49).

(The 'representative of the French people' is none but Waldick's wife, Simone). Mac O'Mac's authoritative position reinforces basic presumptions of orientalist and colonialist discourses on the civilizing mission of "savages" and primitives. On the one hand, there is the epistemological differentiation of the "Arab" as "barbarian," on the other, there is the stereotypic Western prejudice that views the "Arab" as a source of moral and physical defilement. Mac O'Mac's fervent defense of Western civilization betrays his fear of emasculation and the end of his Western sexual authority, that 'authority' which orchestrated the penetration of virgin lands and which writers as disparate as Jean Lorrain, Kipling, Conrad, Stanley, Flaubert, T.E. Lawrence, and Gide have celebrated. Mac O'Mac constructs Waldick not only as 'barbarian,' but also as a pervasive sexual menace. By equating 'barbarism' with sexual danger, Mac O'Mac suggests the exigency, in both cases, of his (European) intervention in order to control and regulate the excesses and proliferation of the other's 'barbarism' and sexuality. The spatial incarceration of natives/migrants represents, as it were, the concrete fulfillment of such European/civilizational intervention.

Through his capitalization on such moments of ambivalence in Mac O'Mac's reactions, Chraïbi demystifies the naturalness of a world in the

first place divided between 'us' and the 'them,' 'colonizer' and 'colonized,' 'civilized' and 'barbarian,' 'West' and 'Orient.' Like other intellectuals and writers of his time, Chraïbi questions the authority of France's knowledge of its Arabs:

Those who think, philosophize and write, propose elements, solutions and systems, examinations of conscience and of Christianization, those people have no doubt never seen Arabs and know nothing of their existence or of their soul. They have flown over them as one flies over a city... (89).

The way France constructs its Arabs/others is a clear trope of its failure to comprehend their world. Framed from above, the Other/colonized/emigrant is fixed forever in a ready-made constellation of stereotypes and pejorative epithets. As Chraïbi puts it in *Les Boucs*, France will not look at Arabs "except through a heavy screen (that (it) had set up, protected with bars, and labeled: there is the Arab, the real Arab, the only one) showing up our worst instincts, making us look at our own worst failure...damned Arabs, stinking Arab, filthy Afro..." (15). The psychological and economic predicament of the Arab in France is not dissimilar from that of the "Negro" in Africa or America. It is worth recalling in this respect Fanon's evocatory essay 'The fact of blackness' and its famous opening line: "'Dirty nigger! Or simply, 'look, a Negro!'" In both cases, the 'stinking Arab' and the 'Dirty Nigger' are sealed within an already established system of representation and power that deprives them of their subjectivity and history. Between colonialism and racism, the figure of the Arab emigrant disintegrates into a permanent state of total alienation. The remedial attempts to reduce the impact of this generalized condition of alienation—through politicized discourses on cultural integration—paradoxically enhance their feeling of difference and non-belonging. For wherever they go and whatever they accomplish, they are permanently reminded that they do not belong to France and that, ironically, they only inspire fear, hatred, and the need to kill the Other, which all forms of racism foster. Chraïbi makes the point that France's treatment of its emigrants/others lapses into a flawed discourse on cultural assimilation:

A man living in Europe, whether Chinese, or Pole, was expected to fit into European ways, into European logic and order and calm (22-23).

Chraïbi presents the "European logic and order" in terms of astringent rules and exacting disciplines: "systems, police, unions—everything that transform the individual into a mass-man" (42). Like Kateb Yacine's hero in *Le Polygone étoilé* (1966), the 'goats' resist the process of their collective 'robotization.' Their different reactions—stealing, cursing, hating, and even killing—have become in their stead an expression not of an atavist behavior but of a need to revolt against

the reality of their subjugation and defeat. If France and its images of comfort and hospitality are forever lost for them due to how they fit within the colonial paradigm, what can an average illiterate worker do to overcome his morbid disappointment? Either to disintegrate or to seek salvation in a dim nostalgia for the mother country: "that nostalgia for the soil of Africa that they did not talk about but which excited them all" (93). One of the effects of North Africans' discovery of France *in* France is a degenerative yearning for home. Their repeated flights into the past represent for them a strategy of survival in a society that seeks to humiliate them after having seduced, used and abused them. Needless to say, the resort to nostalgia always leads to disillusionment and submission because the immigrant who does not take account of his marginal position naively expects a recognition that the land of exile—and even the home country—cannot give him. Chraïbi's account of the emigrant's resignation brings to the fore a lurking misgiving, that this very resignation opens the door for more exploitation and domination.

The mood of nostalgia that permeates *Les Boucs* breeds on an acute sense of spatial and cultural alienation. The plight of the first generation of North African workers stems from their brutal removal from a unifying to a disruptive space.¹ Denied a live sense of territorial belonging in a space they can hardly define, they also entertain the illusion of another temporality. As a consequence, they now live the past as present and absence as presence. One example of how they nurture the illusion of *being* in the present is the celebration of the Mutton feast. The commemoration of this religious event—when the gods of modern politics and human sciences are asleep—offers them an occasion to forget, though momentarily, the hardships of the present and to solicit salvation in religion. In their childish fervor, they offer a grotesque spectacle of the condition of all those sacrificial victims who fall outside the circle of Eurocentric history

(...) in all times and in all places... and not just North Africans in France, the Negro in America, the Jew in the Middle-East, the Moslem in India, the slaves in ancient Rome and Greece, unassimilated into civilization, as though to prove that no creation of man has ever been for everyone or even been perfect (120).

Chraïbi's account of North African emigrants' psychological and social tribulations is more than just a general statement of the conditions which

¹ In *Topographie idéale pour une agression caractérisée* (Paris: Denoël, 1975), Rachid Boudjedra provides the best illustration of this point. See also Azouz Begag, *l'Immigré et sa ville* (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1984).

colonialism and racism have by then produced;¹ it is also an exploration of the complex condition of displacement. For him, the question of being a displaced stranger is inseparable from the question of being an Arab in France and Europe. He suggests through the repeated references to the "pair of shoes" that "the only thing an Arab can do in Europe is to walk in search of happiness (60). He ironically recommends to those who still believe in the "mirage of Europe" (60) to send their shoes instead. And in case they persist in believing in this 'mirage,' as they continue to do even today, they need to bring their own "air," "space," "love," and "sun." Europe as he has to come to know it from inside is no position to provide these 'items.'

A "Beur" *avant la lettre*, Chraïbi dramatizes through the story of his protagonist/writer, Yalann Waldick, the psychological and linguistic dilemmas of all those who straddle (and write) the hiatus between different and hierarchized cultural spaces and languages. As a Moroccan who writes in French, Chraïbi points to the possibility of negotiating difference beyond cultural, linguistic or racial oppositions. Since the "colonial situation" involves two peoples and two cultures, decolonization implies a reassessment of one's own history as it has been shaped by the colonial experience. As Ben Jelloun explains in *L'Hospitalité française*, the legitimacy of exploiting the North African as an 'inferior' social category has long been cultivated in the average French through the methods of teaching French history: we have omitted to decolonize the imagination of a large part of the French population. Moreover, how can this mentality be decolonized when those who were exploited in the colony are now exploited in factories and coal mines?²

Considered in light of contemporary cultural politics and literary hermeneutics, Chraïbi's *Les Boucs* may be regarded as the first 'postcolonial' Maghrebian novel that demonstrates the limits of colonial discursive power. Not only does North Africans' nomadism in Europe—whether that of intellectuals or emigrants—expose the illusion of borders, but it also problematizes conventional definitions of identity and nationhood. The (postcolonial) emergence of a Maghrebian community inside France has led to the irruption of the 'margin' in French (Western) consciousness. As a consequence, France (and the West) can no longer eschew the reality of its own cultural transmutation and

¹ Tahar Ben Jelloun gives a detailed account of the Arab immigrant's cultural, sexual, and economic frustration in France, see more particularly *La Réclusion solitaire* (Paris: Denoël, 1976), *La Plus haute des solitudes* (Paris: Seuil, 1977), and *L'Hospitalité française: racisme et immigration maghrébine* (Paris: Seuil, 1984). See also Jalil Bennani, *Le Corps suspect: essai* (Paris: Editions Galilée, 1980).

² Ben Jelloun, *L'Hospitalité française*, 61.

deterritorialization, either by postmodernist and nomadic writings or by the cultural diversity of those who belong to France as much as the French themselves.¹ The encounter with the remote 'elsewhere' and its 'others' announces—to those who want to take notes—the end of France's—Europe's—cultural monopoly, be it illusory or real...

Chraïbi finds the technique of the novel-within-a novel more appropriate to render the different social and psychological pressures and tensions of being a stranger/nomad in a society that despises and rejects its 'others.' His protagonist, Yalann Waldick, whose name in Arabic means, "damn your parents," is both a writer and an immigrant. His experience of France from inside has opened his eyes on the falsehood of a whole system of Western values and ideals. Revolted by a West that promises more than it concedes, he decides to burn his idols; that is,

(...) the numberless faces of Europe (...) a series of masks cut out of cardboard, colorful and vengeful, one dizzily substituting for another: Descartes, Kant, William James, the masks of bridges and of pylons, of pioneers and of men who cut rivers into quarters, rations and powers, missionaries of materialism and of the machine gun (...) (55).

Many A Third World intellectual shares Waldick's revolt. Because Western civilization has failed him, Waldick turns to Islamic idealism, partly because he feels it his duty, as a writer, to "redeem North Africans" and partly because he wants to discover a metaphysical dimension of suffering. Since Western materialism has led to a degrading dehumanization of the individual, his mission is therefore to recuperate his compatriots' lost soul and memory. He thus injects in them the idea of social and human solutions to their misery. Their first act of rebellion is a collective murder (36). Yalann Waldick may be held responsible for the tragic awakening of his companions. Before, they were twenty-two anonymous 'boucs' among 300.000 Bicots. But now that they have become aware of their wretchedness, counter-violence appears for them a permissible way of expressing their indignation and exasperation. Instead of hope and optimism, Waldick has cultivated in them doubt and despair. As an intellectual, he remains for them a stranger who speaks a language they hardly understand. The communicational gap between Waldick and his compatriots is a metaphoric rendition of the absence of communication between Maghrebian writers and their native people. Waldick, like his author, is

¹ See Samia Mehrez, "Un di Zafas di bidoufile (Azzouz Begag: Un des enfants du bidonville) or the Beur writer: A question of territory." *Yale French Studies*, 82; 1 (1993) 25-42.

faced with the complexity of lending his voice to those who are subdued, silenced by the 'epistemic violence' of both the West and the Orient. His decision to write a book on the conditions of North African emigrants competes with Mac O'Mac's:

Mac O'Mac is the representative of these souls (...) if some thirty million Africans suffer and wait, it is not for them to express themselves, but for Mac O'Mac to do it for them (63).

Mac O'Mac's position as an intermediary agent between the South and the North entitles him, so he thinks, to defend their cause, and to enlighten them about the complexities of French bureaucracy. For him, since these emigrants are illiterate, and thus unable to represent themselves, it is his Christian duty to speak on their behalf. He has found in their wretchedness a fecund field for his intellectual fantasies. Contrary to Yalann Waldick—an Arab who wants to write books—Mac O'Mac has the ease and the mixture of a businessman, completely patented and with official recognition of public services. A belated representative of an orientalist tradition, Mac O'Mac has the political and economic power that entitles him to use his 'protégés,' to derive benefits from their representation, to depend on their silence, but ultimately to disavow their sovereignty and independence. As Anouar Abdel-Malek has put it, the orientalist looks at

The Orient and the Orientals as an "object" of study (...) This "object" of study will be, as is customary, passive, non-participating, endowed with a "historical" subjectivity, above all, non-active, non-autonomous, non-sovereign with regard to itself (...).¹

By writing *Les Boucs*, Chraïbi challenges, on cultural grounds, the authority of all Mac O'Macs' master narratives by making visible the hypocrisy of their discourses on human rights, democracy, and the right to a dignified life. Mac O'Mac refuses to publish Waldick's book because it destroys the established image of the Arab in Orientalist and colonialist discourses.² On the other hand, by writing *Les Boucs*, Chraïbi lays bare the opportunism of certain French intellectuals and publishers, those

¹ Anouar Abdel-Malek, "Orientalism in Crisis," *Diogenes* 44 (Winter 1963): 107-8.

² For an extensive discussion of the representation of Morocco and Moroccans in French literature, see Abdeljelil Lahjomri, *Image du Maroc dans la littérature française* (Alger: SNED, 1973). Lahjomri demonstrates how this representation is crippled by its reliance on the global orientalist discourse on the Arabo-Islamic world, hence its failure to provide a comprehensive knowledge of its object. For the colonialist representation of Morocco in French Letters, see R. Lebel, *Le Maroc dans les lettres d'expression française* (Paris: Editions universitaires, 1956).

Under the gaze of the colonizer

who give the colonized advice on how to write, how to 'break in' and embark on a literary career... With the publication of *Le Passé simple* and *Les Boucs*, Chraïbi announced the birth of an independent Maghrebian literature and the end of France's intellectual patronage and surveillance.

After our first reading of *Les Boucs*, we cannot help expressing our admiration for Chraïbi who has impelled his words to raise echo in an insane silence. It is true that Chraïbi, like his protagonist, has been under the pressures of exile and its many corollaries. But it is equally true that matters have worsened in many respects for the Maghrebian community since then, a reality that makes literary statements more compromising. Present day political reality in France is, unfortunately, a fulfillment of the power of Western discourses on human varieties. The appropriation of the discourse on cultural assimilation and the erasure of difference has paradoxically deepened the gap between the 'same' and the 'other,' the 'center' and its 'margins,' and has consequently given rise to more extremist national and religious fanaticisms, in the 'center' as well as in the 'periphery.' What is more, the drastic measures devised to stop the flow of immigration are expected to maintain the 'other' at bay and at the same time to keep the disempowered as they are.

University of Illinois
Champaign Urbana-Marrakech
December 1997

ESQUISSE D'ANTHROPOLOGIE COGNITIVE

**DYNAMIQUE ANTAGONISTE DES
REPRÉSENTATIONS DE GENRE**

MARIE-CLAUDE DUPRÉ

L'être humain est pétri de représentations inculquées dès sa naissance : c'est sur l'existence de ce déterminisme que s'édifient les recherches en sciences sociales. L'anthropologue est particulièrement tributaire du poids des "coutumes" qui assurent l'intelligibilité de ce qu'il observe, via les justifications qui lui sont données, généralement en termes de "valeurs" impératives et intériorisées. Mais, dès qu'il a rassemblé une certaine quantité d'observations, et qu'il devient capable de comparer les expériences vécues dans diverses sociétés, il devient sensible aux variations, aux répétitions créatives, aux décalages, aux inégalités, avec leur cortège plus ou moins ample de dysfonctionnements, de récriminations, de plaintes, de changements potentiels. Les dites coutumes et valeurs sont également sujettes à variations, quoique plus lentement. La démarche est semblable dans toutes les branches des sciences humaines, et pour tous les thèmes d'observation y compris la relation entre hommes et femmes ; l'accumulation de savoir conduit à nuancer le déterminisme des comportements sociaux. On pourrait même se demander si la croissance "scientifique" de l'observateur n'interviendrait pas comme une variable supplémentaire de l'observation. Les jeunes observés et les observateurs débutants, avec l'âge et l'expérience, porteraient un regard plus aigu sur les coutumes et, les ayant éprouvées, les estimeraient d'une autre façon. Indétermination, variété, flou,

indécision, voire critique enrichissent dès lors les faits observés. Et l'observateur remarque que la vie sociale intègre cette relative instabilité, le plus souvent en certaines occasions festives ou cérémonielles ménagées par les règles locales. Il note plus rarement une sorte de halo permanent qui rend flous les gestes observés, créant les conditions favorables à l'émergence de significations éventuellement porteuses de nouveautés dans les comportements. Deux thèmes sont particulièrement éclairants, le partage sexuel du travail et les études de genre. A la mobilité des observations, démontrée par un balayage comparatif, s'ajoutent les changements effectués dans les représentations savantes de l'observateur. On transforme un mot en concept, c'est le genre, et c'est ce qui permet de démonter les mécanismes de la répartition sexuelle des tâches, faisant apparaître une flexibilité inattendue. Les situations concrètes n'ont pas changé ; le travail a été effectué au niveau des représentations de l'observateur par le recours à l'observation réflexive, menée sur soi et sa société d'origine, principal ressort d'un comparatisme décentré.

Quelques approches des représentations

Les faits et les gestes sont inséparables des représentations qui les rendent intelligibles. Mais les faits sont créés par leur interprétation, qu'il s'agisse d'une action sociale ou d'une conceptualisation intellectuelle : pour accéder au statut d'observable, un objet doit être préalablement reconnu, placé dans un ensemble signifiant. Et pour que l'ensemble soit signifiant, il doit faire l'objet d'une même interprétation par plusieurs personnes. C'est pourquoi toute découverte, pour être acceptée et pour se développer, doit aussi être portée par un changement dans les représentations. Les discours les plus savants restent liés à des représentations sociales qui font office de modèle normatif, qu'on les appelle paradigme dominant ou idéologie globale. L'histoire des sciences est, depuis une trentaine d'années, l'objet de réexamens nombreux ; on s'accorde maintenant à la voir discontinue, capricante, et surtout tributaire de rapports de forces qui ne sont pas seulement conceptuels. Car les schémas sur lesquels s'appuient les constructions scientifiques ne sont aucunement désincarnés ; ils dépendent directement des représentations dominantes du moment, plus précisément, des représentations des dominants, dont le consensus a force de loi. Une représentation influe sur les faits, elle est inséparable de celui qui la manipule en l'utilisant et elle dépend aussi des circonstances dans lesquelles elle est utilisée. Elle est tributaire d'un certain état social ; elle s'insère dans une histoire, comme le souligne l'expression "social-historique" utilisée par C. Castoriadis (1996 : 117). L'inconnu reste invisible tant qu'il n'est pas représenté, et sa représentation est tributaire de l'imaginaire social à un moment donné

d'une histoire particulière. C'est ainsi que l'utilisation du mot "genre", difficilement introduit en français, a contribué à rendre visibles les mécanismes de l'inégalité sociale qui semblaient auparavant directement, et naturellement, greffés sur la différence sexuelle (Bryceson 1995). Autre exemple, l'agriculture dans les forêts de l'Afrique équatoriale, longtemps réputée inexistante par les colonisateurs occidentaux, est exercée par les femmes avec un outil "découvert" récemment (Dupré 1993).

Les sciences cognitives, aussi appelées sciences de la cognition, arrivées depuis peu sur la scène intellectuelle occidentale, se proposent d'observer l'acte de connaître, en considérant ses manifestations dans leurs aspects les plus automatiques et déterminés. Il ne s'agirait pas vraiment d'accéder à la connaissance de l'acte de connaître proprement humain, mais plutôt d'en proposer un schéma utilisable par les machines électroniques, alors même que les relations de pouvoir restent inscrites au cœur même de l'acte de comprendre (Dupré 1990). La psychologie expérimentale qui étudie les réflexes cognitifs et l'intelligence artificielle qui utilise des algorithmes pour simuler les actions cognitives accaparent ce nouveau domaine, s'estimant mieux outillées pour prendre en compte une activité représentationnelle définie comme indépendante des statuts sociaux, des inégalités politiques, et donc à l'abri des remises en cause propres à la vie sociale et à ses observateurs. Pour l'anthropologue, ces travaux tendent à réduire la complexité de la société humaine à un substrat automatique, plus proche de l'intelligence des insectes que de l'imaginaire créateur humain. Une autre direction de recherche, dérivée des neuro-sciences, s'appuie sur l'hypothèse d'une modularité de l'esprit qui mettrait en rapport direct et automatique des modules représentationnels, "orgs", éventuellement localisables dans notre matière grise, avec des... réalités extérieures également découpées en modules (Sperber 1996). Ancré dans son environnement, l'être humain serait capable de réactions parfaitement efficaces, étroitement adaptées ; sa capacité à le comprendre, ou plutôt à y réagir, découlerait de rapports d'homothétie, d'isotopie (Hofstadter 1985), formes plus précises de l'analogie ou de la ressemblance et, en fin de compte, d'identité matérielle la plus intime (Dupré 1996), proposition déjà saluée avec émerveillement par C. Lévi-Strauss au début des années cinquante. Pour sa part, C. Castoriadis, à la recherche des fondements d'une société autonome, pense les trouver dans la subjectivité réfléchissante apparue en un lieu précis de l'histoire du monde, avec les philosophes grecs. Il célèbre la puissance créatrice de l'imaginaire proprement humain, qui suscite des représentations nouvelles, après sa libération concomitante par l'invention de la démocratie et du débat politique permanent, qu'il oppose à l'obéissance répétitive générée par les sociétés hétéronomes, celles dont l'imaginaire est clôturé par une religion dominante, poly- ou monothéiste. Peu importe que cette

libération des capacités de l'imaginaire soit encore très incomplète et plutôt étouffée par notre actuelle oligarchie libérale (1996 : 105-124). L'important est de souligner cette créativité proprement humaine. Car le travail de représentation précède l'existence...

Le principe d'économie de l'activité cognitive

Anthropologue, je délaisserai les comparaisons mécaniques, électroniques ou neuronales, pour supposer observable l'activité créatrice des représentations dans toutes les sociétés existantes. Féministe, plus précisément cherchant à rendre visible le sujet féminin de toute société, sans oublier celle dont je fais partie, je ferai de l'utilisateur des représentations un être dédoublé en objet observable féminin et en objet observable masculin. En d'autres termes, il semble fructueux de saisir la dynamique des représentations dans un univers déjà différencié, selon un partage sexué, dichotomique, qui n'est plus neutre et qui ne l'a jamais été. La formation des représentations est socialement déterminée ainsi que leur réception, leur usage, leurs éventuelles transformations. Ce qui n'exclut pas, par le biais de la différence sexuelle, de débusquer la part réflexe des représentations sociales, réflexe "neutre" qui ne devient opératoire (hiérarchisé) qu'en s'habillant de social. Le projet est amorcé depuis peu ; on le trouve en conclusion du dernier livre de F. Héritier qui lance l'hypothèse d'un schéma conceptuel général, considéré comme le ressort à démonter dans ses mécanismes, sans quoi on ne pourrait modifier le rapport masculin-féminin. Il n'y a pas de fait sans représentation, et pas de représentation sans action rendue possible (1996 : 301).

Les représentations sont, au niveau des relations sociales, des constructions mentales, à la fois imposées et modifiables, et non des objets obscurément homologues d'objets extérieurs. Elles sont utilisées pour faciliter le jeu des relations sociales, comme des outils destinés à comprendre une situation donnée afin d'agir sur elle pour la modifier et, bien plus souvent, pour s'y conformer efficacement. Les représentations sont autant de raccourcis et de simplifications qui, pour être efficaces, devraient s'accorder quelque peu avec la variété concrète existante, qui devient ainsi représentable à défaut de pouvoir être entièrement représentée. Comme ne cesse de le répéter M. Serres (1985), la réalité passe, surpasse, dépasse ou excède toujours les constructions mentales qui prétendent la représenter et qui ne parviennent qu'à la réduire. L'activité de l'esprit est métaphorique, il tourbillonne de comparaison en comparaison et varie sans cesse les accroches estimées signifiantes ; c'est ce qui le distingue des machines neuronales. Toutefois, malgré leur déficit fondamental, les représentations forment le "kit de survie" des systèmes sociaux, offrant aux humains autant de modèles normatifs nécessaires à la perpétuation

de leur société, parce qu'elles réduisent la variété des accroches possibles en un ensemble quasi-stable, la "coutume". Ce qui est outil de compréhension et raccourci métaphorique, inséré dans une société sexuée et hiérarchisée par l'appréhension dichotomique de base, en vient à bénéficier d'une crédibilité supérieure aux résultats de l'observation d'une réalité toujours instable. Les valeurs d'une société sont indiscutables pour ceux qui en font partie ; elle deviennent matière à observation pour un étranger ou pour un autochtone qui utilise la subjectivité réfléchissante, selon le philosophe, ou la réflexivité, selon l'anthropologue et le sociologue.

Stéréotypes, automatismes, montages verbo-moteurs et autres prêt-à-penser (Haicault 1993 : 10) qui vont guider les actions et les décisions, les représentations ne rendent compte que partiellement d'une réalité qui se présente de façon fugace et éminemment variable. En outre, chaque observation qui cherche à rendre visibles des représentations s'appuie sur un système d'idées préconçues qui guide l'interprétation du fragment de réalité auquel on veut donner sens. Et l'on pourrait naviguer sans fin dans d'innombrables représentations de représentations, toutes abondamment justifiées par nos valeurs dominantes, au risque de perdre le contact avec ce concret de la vie sociale, en oubliant que nous le façonnons aussi avec chacun de nos gestes et chacune de nos paroles...

On voit la réalité à travers des stéréotypes acquis dès le plus jeune âge ; le conditionnement des pensées, la réduction de la variété des expressions, et même des sensations, sont indispensables à l'acquisition et au développement de capacités relationnelles, lesquelles fondent toute société humaine. Le nouveau-né pourrait parler toutes les langues. Son babil est rapidement accordé à l'éventail des sons de ce qui sera bientôt sa langue maternelle. Certains spécialistes de la vie néo-natale affirment même qu'il est déjà conditionné par les sons qui lui parviennent dans son univers utérin. Plus tard, il reproduira à grand-peine les mots et les rythmes spécifiques aux sociétés voisines. L'automatisme (la quasi-automatisme) des réponses aux représentations qui ont cours dans une société donnée, dans toutes les sociétés, garantit l'efficacité des paroles et des gestes. Elle ne repose pas sur une adéquation absolue à la réalité concrète, et ne suscite pas davantage le respect de la justice, la construction de l'égalité et le développement du bonheur. Pourrait-on dire des représentations qu'elles sont indépendantes de la morale, ou de l'éthique ? Elles semblent surgir d'un fonctionnement-réflexe de l'activité cognitive humaine et, d'une certaine façon, comme C. Lévi-Strauss a cru pouvoir le dire des mythes, elles se pensent entre elles, échappant à l'emprise consciente de la réflexion humaine. Au contraire, nous nous efforçons de comprendre une dynamique sociale à travers les relations entre les représentations (réflexes, modèles et discours

savants) et ceux, hommes et femmes, qui les utilisent, les subissent ou les transforment.

La variété des sociétés et des cultures, les modifications observées dans le long cours de l'histoire, montrent que les systèmes de représentations ne sont ni strictement impératifs, ni totalement invariables. De même qu'elles sont acquises par l'éducation, les représentations sont influencées par la réflexion ou/et par la confrontation avec des nécessités nouvelles auxquelles une société donnée doit faire face. Plus encore : incapables, de par l'appréhension réductrice du réel qui les fonde, d'embrasser tout le bouillonnement de la vie sociale concrète, elles sont sans cesse défiées, réexaminées, réimposées et peuvent être, ainsi, modifiées ou reprises. Les esclaves se révoltent sporadiquement, l'âme fut octroyée aux peuples dits sauvages et le droit de vote aux femmes et, si l'on a cessé de se quereller sur le sexe des anges, on s'affronte sur l'humanité de l'embryon pour réduire les droits acquis à l'avortement, et l'on s'interroge sur la non-représentativité politique des femmes, qui ne sauraient être que des femmes-alibi, ou des femmes-quota. Les récents changements apparus dans le résultat des élections-surprise au printemps 1997, comme dans l'organisation du travail et son rapport à l'espace et au temps ont des conséquences sur les rapports entre sexes que l'on commence à peine à supposer. Nous sommes désormais, sur ce sujet, contraints à changer de paradigme.

Contradiction statique : réductions, raccourcis et exclusions

Les représentations, qui n'existent que pour légitimer des actions sur soi, sur autrui et sur l'environnement, fonctionnent de façon réductrice. C'est le substrat du principe d'économie dans l'activité cognitive. Ce qui change, ce qui pourrait changer dans le temps et l'espace des sociétés humaines, c'est l'accord, socialement réalisé, et inculqué au cours de l'éducation et dès le plus jeune âge, sur la pertinence du raccourci utilisé. Les grandes périodes de mutations sociales (scientifiques ou politiques) s'accompagnent de changements de paradigmes, où les représentations sont reconsidérées, regroupées pour offrir de nouveaux outils. Ce qui ne change pas, c'est le type d'activité métaphorique cognitive qui fait face à la situation propre aux sociétés humaines appliquées à s'orienter et à survivre dans l'infinie diversité du réel concret, multipliée par l'originalité potentielle de chaque individu. Cette activité est à la fois symbolique, volubile et ouverte, et dichotomique, risquant sans cesse de basculer dans la stabilité hiérarchique.

Car une société ne se maintient qu'en réduisant la diversité. L'uniformisation maîtrise la variété ; nommer et classer, et donc

exclure, sont les bases de l'action humaine, même si la pertinence linnéenne ne s'est manifestée qu'une seule fois dans l'histoire botanique. Les individus sont rassemblés en groupes distincts, assignés à résidence dans des classes sociales, des groupes de parenté ou des castes, dont ils ne s'évadent qu'individuellement. Le recours à la hiérarchie politique, cette forme de télescopage réductionniste, apparaît dès qu'il y a concentration démographique, même si l'automatisme se déclenche à des seuils très divers (Boehm 1993). L'aspect impératif de la dichotomie sexuelle, longtemps seulement tempéré par le travestissement et les homosexualités (Mathieu, 1989 : 109-147 ou 1991 : 227-267), se voit affaibli par l'émergence des études de genre, centrées sur l'aspect social de l'identité sexuée. Le sexe est désormais observé dans sa dimension symbolique et évolutive, soumis aux paradigmes cognitifs et au niveau des connaissances de chaque période ou société. Les réflexes cognitifs destinés à identifier des régularités et des groupes là où grouille le fouillis du réel surgissent de la situation, irréductiblement contradictoire, où se trouvent les sociétés humaines, condamnées, pour survivre, à formuler des lois éternelles et toujours provisoires. Les réponses données, qui visent à stabiliser des suites d'alternatives, s'efforcent de contenir la variété grâce à cette activité dichotomique (quasi-réflexe), créatrice de contrastes simples, qui s'agrègent en représentations signifiantes, normatives parce qu'opératoires, mais aussi manipulables. La fixité des représentations, qui ne fonctionnent que dans une certaine durée, autre "nécessité" de l'activité cognitive, est assurée par la hiérarchisation des paires dichotomiques, issues de la simple activité de repérage par contraste, qui deviennent politiquement inégales. Cela n'empêche pas la "coutume" de se trouver face à des dilemmes insolubles, autre manifestation d'un travail permanent de l'imaginaire, incapable de fournir des solutions stables. On voit ainsi, sur l'ensemble de l'Afrique noire, vibrer l'impossible parité de la métallurgie masculine et de la poterie féminine.

Le contraste le plus évident, le plus répandu, le plus important pour la survie des systèmes sociaux, c'est la différence sexuelle. La mécanique cognitive y trouve ses ressorts de base, et toutes les sociétés du monde offrent à l'observateur le spectacle d'une inlassable activité classificatoire, discriminante, hiérarchisante, destinée à résoudre durablement l'angoisse provoquée par l'existence d'une humanité duelle. M. Godelier (1995 : 441) dresse une liste des rapports masculin-féminin en quatre figures, la complémentarité, l'opposition, la hiérarchie et l'englobement. Son expérience professionnelle lui vient d'une société de Nouvelle-Guinée, celle des Baruya, particulièrement dure avec sa moitié féminine. La représentation qu'il en donne ne s'écarte pas des postulats de notre société occidentale, patriarcale et "accro" à la hiérarchie sexuelle. La complémentarité évoque un accord harmonieux et automatique des conduites naturellement dichotomisées, une

situation agréable pour le dominant et à l'abri des changements, car pouvant être subie de bonne grâce ; l'opposition, envisagée semblablement de façon statique, entraîne un face-à-face immobile ; la hiérarchie annihile les dominé(e)s, et l'englobement, par refus de représentation, les réduit à l'invisibilité.

Poussée à son extrême, cette dichotomie est à la base des mutilations sexuelles subies par des millions d'enfants des deux sexes, présentées comme un achèvement social de la personne sexuée. Les effets de cette justification de la violence envers les outils mêmes du plaisir ont des conséquences rarement examinées. Loin de définir des partenaires soucieux du bonheur de l'autre, ils entretiendraient au contraire l'exclusion, et développeraient toutes les formes de violence qui couvrent le domaine de l'intime comme celui des affrontements armés. La guerre du Liban est analysée en ces termes par E. Accad (1993), et ce qu'elle écrit convient aussi aux manifestations pulsionnelles mâles plus récentes, socialement construites, entretenues et désormais manipulées, dont nous prétendons être les témoins impuissants, en Yougoslavie, en Algérie ou ailleurs. Les constructions sociales dominées par les affects sexuels masculins ne s'imposent pas seulement aux pays en guerre ; elles imprègnent l'activité économique dont le vocabulaire est de plus en plus martial ; sans que l'on y prenne garde, elles orientent assez clairement la construction que nous faisons de notre futur mondialisé.

Dynamique contradictoire de l'activité cognitive

L'activité cognitive contradictoire n'est pas prise en compte par l'inflexibilité des systèmes hiérarchiques et des classifications qui se veulent objectives. Bien qu'elle soit, en fait, incessante, la dynamique qui la caractérise souffre d'un défaut de représentation. Pour rester dans un domaine où la violence est habillée de discours savants, les quatre figures de M. Godelier peuvent être aisément traduites en termes de dynamique contradictoire. La complémentarité est entendue comme l'appréhension cognitive de la contradiction offerte par l'irréductible différence sexuelle accrochée à la personne humaine. L'opposition, qui est le premier stade d'élaboration conceptuelle de cette différence, reste grosse d'une confrontation permanente, porteuse de conflits potentiels et de modifications éventuelles. Ces deux premiers aspects de l'activité cognitive sont à présent instables et dynamiques, et il en est de même pour les suivants. La hiérarchie, toujours virtuellement contestable et fragile, impose provisoirement la réduction de la diversité existante, tandis que l'englobement s'efforce, sans un total succès, de supprimer l'identité de l'autre sexe.

On retrouve la même difficulté pour représenter la contradiction, l'opposition et la différence dans nos systèmes juridiques occidentaux.

La femme doit toujours s'identifier à l'homme, car son existence juridique est une altérité (Marques-Pereira 1995 : 468). Elle est privée, dans nos sociétés dites développées, d'auto-identification juridique, par la conception universaliste des droits de l'homme occidental. A cet égard, le sort des femmes anglophones, régi par les *human rights* est-il plus enviable que celui des francophones, soumises au principe masculin des droits de l'homme ? Le vocabulaire n'explique pas tout. Loin des lois et des cours de justice, le handball féminin fournit un autre exemple de cet englobement, jusqu'à contraindre la sportive à un transvestisme technique (Biache 1996 : 241).

Au niveau de l'activité discriminante cognitive, contrastes et oppositions ne qualifient qu'une réalité fugace. A d'autres moments du jour ou de l'année, en d'autres lieux, pour la même société, ces contrastes vont découper autrement le bloc solide de la réalité. L'opposition, acte stable, signe en même temps l'unité profonde d'un objet duel, contrasté pour maintenir la légitimité des hiérarchies. Car une identité faite d'oppositions est une représentation inutilisable, même si elle renvoie à la dynamique profonde de la perception de la réalité infiniment variée. Les poètes amoureux héritiers de la flamme courtoise qui vous glace, les écrivains mystiques aux visions si proches de l'érotisme, les Pygmées et tous les musiciens de génie savent manier cette contradiction, nécessairement escamotée par la rationalité logique et instrumentale ; ils savent en maintenir l'existence, l'exprimer et la faire ressentir. Les sociétés, plus prosaïques, se réservent les recettes éprouvées pour solidifier la mobilité inépuisable et menaçante du réel en oppositions exclusives, afin d'oublier le contradictoire qui en est pourtant le ressort. Les représentations sociales, articulées, hiérarchisées qui en résultent se figent en des ensembles de règles posées comme extérieures et impératives, impératives parce que d'origine extérieure, masquant leurs principes d'action derrière des justifications politiques ou morales, faisant appel à ces complexes que sont la loi, la coutume, l'éducation ou la religion. Alors que la capacité de changements ultérieurs est maintenue par la dynamique de l'identité des contraires, activité cognitive de base qui persiste sous les dichotomies les plus établies. N'oublions pas, par exemple, qu'une représentation parmi les plus "évidentes", la femme donneuse de vie et maternelle, contient et exprime son envers, la femme destructrice et nuisible.

C'est bien dans les rapports homme-femme que les contrastes issus de l'opposition-identité sont les plus proches de la contradiction créatrice ; c'est là aussi (et ceci explique cela) que l'observateur se trouvera face aux hiérarchies-exclusions les plus rigides, les plus socialement déterminées. Pour autant, la réduction qu'elles imposent nécessairement aux manifestations toujours excessives du réel est instable, incertaine, jamais totalement adéquate ni même rationnellement motivée. Il faut des années d'éducation strictement

définie, les épreuves de l'initiation dans les sociétés dites primitives, souvent assorties de circoncision et d'excision, des sévices quasi continuels envers les femmes, pour maintenir la fiction de la toute-puissance ordonnatrice des représentations hiérarchiques. Tant d'efforts déployés pour perpétuer les inégalités sexuelles de par le monde démontrent, à celles qui n'en sont point trop blessées, combien elles sont précaires. Car, nous sommes confrontées, dans le monde occidental dit développé, aux mêmes mécanismes d'oppression. Ils sont imposées par une violence brute, encore plus puissante lorsqu'elle est intériorisée par les dominées (la violence symbolique de P. Bourdieu), qui en viennent à se l'appliquer à elles-mêmes. Il y faut, certes, le maintien d'un niveau nécessaire d'ignorance, soutenu par la passivité (des observés comme des observateurs) devant la "coutume", agrégat des manifestations de ce principe d'économie, propre aux réflexes cognitifs, qui résorbe la variété et dissout le mouvement. La force de cette violence pousse les femmes à vivre leur soumission comme une vertu, à en faire le tremplin d'une ingénieuse prise de parole et d'autorité. Les observations de M. Lecarme (*infra*), sur l'exploitation des femmes à Dakar, nous le démontrent encore avec une pertinence lumineuse, car elles ont pour cadre une société en mutation qui se crispe sur ses hiérarchies et laisse transparaître la violence dévoyeuse des partages. Les changements dans les relations hommes-femmes se font dans la douleur, ne laissant à la femme que la "solution" de la maternité solitaire. Hors des villes, les "coutumes", plus attentives aux humains que ma description ne le suggère, ont maintenu des espaces de parole, où dignité et dérision se mêlent pour assouplir l'ordre social. Intervalles de lucidité, résignation fière, solidarité des femmes avec une société qui les exclut, tel est le monde du travail vécu et parfois reconnu par les femmes. Mais qui, par là même, ne peut changer que lorsque change le partage du travail entre les sexes.

Il reste à développer un dernier aspect de l'activité cognitive. Les réflexes grâce auxquels les sociétés ordonnent leur environnement pour maintenir leur existence appartiennent à un univers infra-social qui ne connaît, comme je l'ai dit, ni justice ni morale. Le jeu inlassable des contrastes et des oppositions, mouvement d'appréhension nécessaire pour percevoir, pour apprécier et pour répondre si nécessaire, et dès que nécessaire, se situe bien au niveau des réflexes. Le sujet, homme ou femme, perçoit son environnement en une multiplicité de contrastes qu'il ordonne ensuite, hiérarchiquement, en représentations socialement admises. Les justifications, explications, descriptions viennent ensuite, avec l'appui du langage et de l'éducation, donner une dimension sociale, humanisée, à ces réflexes de réaction et de survie. En changeant de niveau d'intégration, contrastes et oppositions, toujours relatifs ou temporaires, se figent en conduites éprouvées et stéréotypées, passées au crible de l'apprentissage dichotomisé par la différence sexuelle socialisée. Devant une souris, du moins dans les

dessins animés dont nos enfants sont gavés dès leur réveil, la petite fille se perchera en criant sur une chaise, tandis que le petit garçon essaiera de la capturer. Plus sérieusement, des études de genre ont pu parler d'"arraisonnement" des femmes pour décrire leur asservissement dans une rationalité masculine (Mathieu ed. 1985). On pourrait, là aussi, parler de transvestisme, intellectuel cette fois. L'inégalité quantitative des femmes dans les instances élues comme dans les postes de direction fait comprendre les tendances actuelles du libéralisme mondial, course au gigantisme, au profit, à la maîtrise intégrale des cycles naturels. La tendance se développe avec le mouvement actuel de mondialisation de l'économie basée sur l'idéal d'une "pensée unique" qui parvient à imposer la séparation, presque totale, entre les activités productives, faiblement rémunérées, effectuées dans un corps à corps avec la matérialité des éléments naturels, et les spéculations boursières immatérielles, a-chroniques, dont la simultanéité virtuelle est curieusement appelée "temps réel". L'immatériel, le virtuel, désormais dominant le matériel, on est tenté de dire, comme le mâle domine la femme.

On approcherait maintenant de la réalisation du rêve masculin, le plus constamment exprimé dans les systèmes sociaux, celui de libérer le mâle des contraintes de son propre sexe, en les appliquant à tout ce qui l'entoure. La sexualité se résume au viol et à la guerre qui l'autorise ; la mondialisation de l'activité économique est assujettie à l'instantanéité des réactions spéculatives. Comme si l'on voulait oublier que l'activité cognitive commence, chez l'être humain, par la conscience continue que l'on possède de son identité sexuelle.

Au travail !

Les représentations issues de l'activité métaphorique cognitive s'efforcent de saisir le tout informe par une partie simplifiée, et de compresser les contrastes dans une hiérarchie dichotomique normative. C'est avec la différence sexuelle que les sociétés humaines nourrissent leur activité cognitive et la développent sans cesse, ce qui les distingue, tout simplement, des animaux. La dichotomie sexuelle (apparemment) claire et évidente justifie l'activité cognitive de reconnaissance et d'identification, faite de dyades, d'oppositions et de négations : ceci est et donc n'est pas... un homme, une femme ; un dirigeant, une exploitée ; un être de culture, de nature ; une violée consentante, un violeur sûr de son droit. De façon répétée, de par le monde, la femme, plus qu'à son tour emblème de désordre, d'instabilité, ou de péché pour les sociétés chrétiennes, porteuse de contradiction, d'incertitude ou d'imprévisibilité, apparaît concrétiser la diversité irréductible de la vie sociale. Pourquoi elle et non son homologue masculin ? Parce que, comme nombre d'observateurs le supposent, l'être humain masculin

s'est approprié l'exercice pseudo-rationalisé des réflexes cognitifs, à la façon du loup dans la fable de La Fontaine. Et qu'il oublie, occupé à préserver la confortable hiérarchie où il siège, le bouillonnement contradictoire qui persiste en deçà de ses dichotomies exclusives. Au fil des siècles, ce sont les femmes, en position dominée, qui ont maintenu l'existence de ce réservoir de créativité et d'introspection, nommé tiers-exclu par les logiciens, dynamique de la contradiction par de rares philosophes, et très généralement démon par les théologiens. Puisque nous vivons depuis quelques années dans un monde élargi, où les catégories élaborées par les diverses coutumes se brouillent, c'est l'occasion d'explorer cette réserve d'invention et de vitalité si sévèrement attaquée par la globalisation de l'économie et la grande marée de la pensée unique. Pensée unique qui, paradoxalement, sape les bases des représentations dichotomiques hiérarchisées puisque, dans ce monde idéalement souhaitable, si le dominant est toujours là, le dominé, lui, a déjà virtuellement disparu, dépouillé des représentations qui le rendaient visible.

CNRS
Clermont-Ferrand
1996-97

Éléments de bibliographie

- Accad, E., 1993, *Des Femmes, des hommes et la guerre*, Paris, Côté femmes, 236 p.
- Biache, M.-J., 1996, "Qu'est-ce qu'un sport féminin ? Le cas du handball. Essai d'épistémologie appliquée", dans P. Arnaud et Th. Terret, *Histoire du sport féminin 2*, Paris, L'Harmattan, collection Espaces et temps du sport, 227-245.
- Boem, C., 1993, "Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy", Chicago, *Current Anthropology*, 34, 3, 201-240.
- Bourdieu, P., 1990, "La Domination masculine", Paris, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84,
- Bryceson, D. F. (ed), 1995, *Women wielding the Hoe. Lessons from rural Africa for feminist Theory and Development Practice*. Oxford, Berg Publishers 288 p.
- Castoriadis, C., 1996, *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 281 p.
- Dupré, M.-C., 1990, "Entre connaissants et connus, un rapport de forces?", Bienne, *Symposium écrit de systémique*, 4, Institut de la Méthode, 159-167.

- 1993, "L'Outil agricole des essartages forestiers tropicaux. Le couteau de culture au Gabon et au Congo", Bienne, *Cahiers de l'Institut de la Méthode*, 2, 3-80.
- 1996, "Du *Sapiens* au *Faber*", le maillon perdu, Bienne, *Cahiers de l'Institut de la Méthode*, 18, 1-12.
- Godelier, M., 1995, "Du Quadruple rapport entre les catégories de masculin et de féminin", dans *La Place des femmes, les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 439-442.
- Haicault, M., 1993, "La Doxa de sexe, une approche du symbolique dans les rapports sociaux de sexe", *Recherches féministes*, 6, 2, 7-20.
- Héritier, F., 1996, *Masculin/Féminin. La Pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 332 p.
- Hofstadter, D., 1985, *Gödel, Escher, Bach. Les brins d'une guirlande éternelle*, Paris, Interéditions, 385 p.
- Journal des Anthropologues, 1991, *Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues*, Montrouge, 45, 164 p.
- Les Cahiers du Grif, 1988, *Le Genre de l'histoire*, 37/38, Paris, Tierce, 188 p.
- Marques-Pereira, B., 1995, "Représentation du genre ? Genre de la représentation?", dans *La place des femmes, les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 466-469.
- Mathieu N.-C. (ed), 1985, *L'Arraînement des femmes*, Paris, Cahiers de l'Homme, 251 p.
- 1989, "Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre", dans A.-M. Daune-Richard, M.-C. Hurtig et M.-F. Pichevin (ed), *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Aix-en-Provence, petite collection CEFUP, 109-147.
- 1991, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté femmes, 291 p.
- Pichemin, M.-F., 1995, "De la Discrimination sociale entre les sexes aux automatismes psychologiques : serions-nous tous sexistes", *La place des femmes*, Paris, La Découverte, 457-451.
- Serres, M., 1985, *Les Cinq sens. Philosophie des corps mêlés 1*, Paris, Grasset, 281 p.
- Sperber, D., 1996, *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 243 p.

Directeur de la publication : Paul Vieille
Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085

Achevé d'imprimer par



31240 L'UNION (Toulouse)
Tél. 05 61 37 64 70
Dépôt légal : Décembre 1998

248 08/01 17522 183

ICI
PROGRAMME
CULTUREL

Revue trimestrielle, *Peuples méditerranéens-Mediterranean Peoples* est bilingue (français-anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuillets dactylographiés de 2 500 signes. Ils doivent également, dans la mesure du possible, être remis sur disquette macintosh. Ecrits en français ou en anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly journal *Peuples méditerranéens-Mediterranean peoples* is bilingual (french-english), each article being summarised in the other language of the journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. As much as possible, they have to be submitted on macintosh disk. Written in french or in english, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Les articles paraissant dans *Peuples méditerranéens / Mediterranean peoples* sont analysés et indexés dans / Articles appearing in *Peuples méditerranéens - Mediterranean peoples* are annotated and indexed in :

- *Bulletin signalétique du CNRS 521* (sociologie-ethnologie), Paris, Centre national de la recherche scientifique.
- *Documentation politique internationale / International political science abstracts*, Association internationale de science politique / International political science association, Paris.
- *Geo Abstracts* and *Ecological Abstracts*, Norwich, University of East Anglia.
- *Historical abstracts*, Santa Barbara American Bibliographical Center, Clio Press.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical information*, Bibliothèque Dag Hammarskjöld / Dag Hammarskjöld Library, Nations Unies / United Nations.
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International sociological Association.



REVUE TRIMESTRIELLE

La production de l'Autre mêle représentations et manipulations de la réalité (corps, espace, pouvoir, relations domestiques, etc.); notre compréhension est un espace subjectif dans lequel réalité et illusions se cumulent et se combattent. Et notre subjectivité contient toute la société à laquelle nous appartenons, nos stratégies dans cette société, et les stratégies de cette société par rapport à l'Autre.

La production de l'Autre déborde la réalité, et, en même temps, répond au souci d'interprétation des manifestations de l'Autre perçues comme menaçantes. Une fois qu'un sentiment de sécurité est atteint, la rencontre avec l'Autre peut, au moins provisoirement, s'organiser. Une fois qu'une grammaire culturelle a été construite, l'anxiété que suscite l'Autre, partiellement, peut être maîtrisée.

Le ficelage de l'Autre est cependant un bricolage qui ne tient pas toujours. La réalité dont les récits cherchent à rendre compte parfois éclate, manifestant l'échec de la volonté de contrôler l'objet de l'oppression.

PEUPLES MÉDITERRANÉENS N°78

Prix : 90 F

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA



3 0112 052934764